PENSAMIENTO

REVISTA DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Alma, California

ENERO - MARZO

NUM. 29 1 9 5 2 VOL. 8

MADRID

38920

V.8
1952

PENSAMIENTO

VOLUMEN OCTAVO

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.) — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 28

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ENERO - MARZO
NUM. 29 1 9 5 2 VOL. 8.
M A D R I D

SUMARIO

Págs.

Los tipos de "Weltanschauung" de G. Dilthey, por *Luis Martínez Gómez, S. J.* 5

Desde la admisión de la verdad necesaria hasta la demostración de la existencia de Dios, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 31

NOTAS, TEXTOS Y DOCUMENTOS.

Sana libertad de la filosofía escolástica en la Encíclica *Humani Generis* y en otros documentos eclesiásticos, por *José Hellín, S. J.* 53

Ideas filosóficas expuestas por S. S. Pío XII, por *A. Fabrat, S. J.* 75

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 143].

I. LIBROS.—*L. Stefanini*: Metafisica dell'arte e altri saggi.—*R. Hainard*: Naturaleza y mecanismo.—*G. Masi*: La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard.—*G. Berkeley*: Works.—*F. G. Hegel*: La conciencia feliz.—*L. Stefanini*: Platone.—*G. Kraenzlin*: Existenzphilosophie un Panhumanismus.—*L. Gabriel*: Existenzphilosophie.—*N. Petruzzellis*: L'estetica dell' idealismo.—*L. Pareyson*: L'estetica dell'idealismo tedesco.—*Idem idem*: L'estetica dell'idealismo tedesco. Vol. I, Kant, Schiller, Fichte.—Etudes blondéliennes.—*E. Poincaré*: La scienza e l'ipotesi.—*R. Garrigou-Lagrange*: Dieu, son existence et sa nature. Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950.—*M. F. Sciacca*: Filosofia e metafisica.—*M. F. Sciacca*: La Iglesia y la civilización moderna.—*C. E. M. Joad*: Decadence.—*G. Zamboni*: Itinerario filosofico dalla propria coscienza all'esistenza di Dio.—*N. Petruzzellis*: Il valore dello spirito e la coscienza storica.—*S. Scimè*: Problemi dell'essere.—*W. Biemel*: Le concept de monde chez Heidegger.—*G. Saitta*: Il pensiero italiano nell'Umanesimo en el Rinascimento.—*J. M. Rubert Candáu*: Ser y vida, análisis fenomenológico de los problemas básicos de la filosofía.—*R. Paniker*: El concepto de naturaleza.—*C. Giacon*: Motivi Plotiniani.—*M. Martins*: Corrientes da filosofia religiosa en Braga dos Sec. IV a VII.—*P. Durao Alves, S. J.*: A filosofia politica de Suárez.—*V. García Hoz*: El nacimiento de la intimidad.—*V. Caballero*: Aportaciones pedagógicas de las Escuelas Pias.—*J. Fernández Huerta*: Las pruebas objetivas de la escuela primaria.—*A. Gemelli*: La fecondazione artifiziale.—*E. Castelli*: Filosofia e dramma.—*E. Guzmán*: Principios de Teodicea.—*A. Benito*: El hombre en sus pasiones y en su ordenación hacia el último fin, según el Infante Don Juan Manuel.—*G. La Pira*: Premesse della politica.—*M. Moreno*: Historia de la filosofía.—*J. Ruiz*: El existencialismo 87

II. REVISTAS.—Historia de la filosofía antigua y medieval 123

CRÓNICA.

España: Sociedad Española de Filosofía.—I Semana Española de Filosofía.—Centenario de Francisco Sánchez.—Instituto Filosófico de Balmesiana.—Otros cursos y conferencias.—Bélgica: Centenario del Card. Mercier.—Necrología. 135

Libros recibidos 141

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*S. Cuesta, S. J.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de San Cugat (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

Ramón Ceñal, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1952:

España y naciones del convenio postal	69
Para los demás países	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

LOS TIPOS DE "WELTANSCHAUUNG" DE G. DILTHEY

La comprensiva mirada histórica de Guillermo Dilthey ha cristalizado en una descripción tipológica de los sistemas filosóficos de la Historia humana, reducidos a tres formas fundamentales de cierta independencia y características muy definidas. Esta tipificación recurre a la continua en los escritos de Dilthey como un instrumento óptico cuyo uso se le ha hecho familiar y le ha resultado un poderoso auxiliar de reducción y simplificación del material histórico.

En un pequeño apéndice o notas adicionales al segundo libro de la *Introducción a las Ciencias del espíritu* (*Einl.*), aparece un esbozo de tripartición en que apuntan los ragos discriminantes de los tipos de "Weltanschauung" aplicados al nacer de la Cultura Occidental: Metafísica objetiva de los Griegos con absorción de las categorías del proceder volitivo y afectivo; Metafísica de la voluntad de los Romanos, el hombre en su naturaleza práctica, objetivación metafísica de la vida en la sociedad ética; y Metafísica de la vivencia religiosa, verdad intuitiva emanada de una necesidad afectiva, de una relación beatificante de unidad con lo divino y eterno [1].

---

[1] *Einl.* I, 423-424.—Citamos la edición: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften.* B. G. Teubner. Leipzig-Berlín. 12 vols. (1913-1936). Adoptamos las siguientes siglas y abreviaturas:

Einl.	= *Einleitung in die Geisteswissenschaften.*
W Ph.	= *Das Wesen der Philosophie.*
Typ.	= *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen.*
Entw Panth.	= *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen.*
Drei Grundf.	= *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.*
Jugd, Heg.	= *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus.*
Ph.Ph.	= *Zur Philosophie der Philosophie.*
Archiv.	= *Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie.*

A la notación de la obra de Dilthey sigue el volumen en número romano y en arábigo las páginas.

El estudio *El Panteísmo histórico-evolutivo en su conexión histórica con los anteriores sistemas panteísticos* (*Entw. Panth.*), incluído en la colección de trabajos en torno a la concepción del mundo y análisis del hombre desde el Renacimiento (tomo II de las Obras), es un despliegue histórico de las tres formas fundamentales de "Weltanschauung" de la Historia de la Filosofía, Idealismo objetivo, Idealismo de la libertad y Naturalismo, concretados, respectivamente, en G. Bruno, Descartes y Hobbes [2].

En los ensayos en torno a la evolución del pensamiento de Hegel (tomo IV de las Obras), tropieza el lector en repetidos contextos paralelos con el tema de las caracterizaciones del Idealismo objetivo, místico y panteístico, sus relaciones con el otro Idealismo, el de la personalidad o libertad, y el opuesto a los dos, el Naturalismo [3]. *Las tres formas fundamentales de sistemas de la primera mitad del siglo XIX* (*Drei Grundf.*) son una reducción luminosa de todo el pensamiento filosófico postkantiano a los tres tipos de "Weltanschauung": el Naturalismo positivista y el Idealismo con sus dos ramas, de la libertad o Espiritualismo (el francés) y el objetivo, panteísta [4].

El trabajo histórico-sistemático *La Esencia de la Filosofía* (*W Ph.*) recoge nuevamente los tres tipos de visión del mundo, como esquema general aplicable a la Historia en su continudiad estructural [5].

Dejando otros pasajes en que vuelve la teoría tipológica de Dilthey, es definitivo para la comprensión de su pensamiento el trabajo expresamente dedicado al tema *Los tipos de "Weltanschauung" y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (*Typ*) [6].

Al declinar su carrera humana, en la cumbre de los setenta años, Dilthey vaciaba una vez más, en la forma poética de un *Sueño* (*Traum*), su teoría tipológica delante de sus discípulos [7].

I

Es del mayor interés tomar antes de nada en nuestras manos y someter a un sucinto análisis esa forma de visión histórica de Dilthey, condensación de todo su potente espíritu histórico.

---

2 II, 312-390.
3 IV, 37, 49, 211.
4 VI, 528-554, sobre todo 543-544.
5 V, 339-416.
6 VIII, 73-118.
7 VIII, 218-224.

Primer grupo. Naturalismo.

"Desde Demócrito, Lucrecio y Epicuro hasta Hobbes, y desde éste a los Enciclopedistas y al moderno Materialismo, lo mismo que Comte y Avenarius, puede seguirse un hilo de conexión que, aun dentro de las diversidades de los sistemas, puede enlazar todo este grupo de sistemas en un tipo unitario, cuya primera forma se podría designar como materialista o naturalista y cuya evolución lleva consiguientemente bajo las condiciones de la conciencia crítica al positivismo en el sentido teóricamente formulado por Comte" [8].

A estas figuras y etiquetas sistemáticas añádense en otros contextos diltheyanos el sensualismo relativista de Protágoras, el hedonismo de Aristipo, y el ideal naturalista del Barón de Holbach, de Feuerbach, Moleschott, Büchner, y los compromisos sensualista-empíricos de escépticos como Carnéades y Hume [9].

Todo este conjunto de sistemas pueden enlazarse en la denominación común de Naturalismo, término elegido en definitiva por Dilthey, y revisten ciertos rasgos sistemáticos comunes que bullen en la mente al sólo hacer su catalogación. Dilthey los ha resumido así: sensismo epistemológico; Materialismo como metafísica y una bifacética conducta en lo práctico: voluntad de goce y reconciliación con el curso prepotente y extraño del mundo mediante la sumisión a él en la observación metódica de sus fenómenos [10].

El método sensista empírico como cauce científico ha sufrido en estos varios sistemas históricos una elaboración desde el relativismo sensista de Protágoras hasta el ideal científico positivista de contraer la ciencia empírica a las uniformidades de coexistencia y sucesión de los fenómenos mundanos, vaciados en fórmulas de regularidad matemática. Como metafísica, el Naturalismo reduce la realidad a materia, masa, movimiento; visión cuantitativa y mecanicista del Universo. El mundo del espíritu no se desconoce, pero se trata de alinearlo con el mundo físico y derivarlo de él; los escasos fenómenos espirituales aparecen "como interpolaciones en el gran texto del mundo físico" [11]; las uniformidades del mundo físico se generalizan hasta hacer posible someter también los hechos espirituales a la regularidad mecánica externa. Ningún margen para realidades autónomas, espirituales, trascendentes, des-

---

[8] *W Ph.* V, 402.
[9] *Typ.* VIII, 100-106.
[10] *Typ.* VIII, 101.
[11] *Entw.Panth.* II, 312. El mismo texto en *Typ.* VIII, 101.

cartadas del interés científico como espectros atormentadores en Epicuro, y erigidas en tema de combate en todas sus formas religiosas y metafísicas en los modernos positivistas. Valores y fines salen del marco restrictivo mecanicista y son aquí sólo productos ciegos del curso de la naturaleza. Como ideal práctico de vida el hedonismo, que arrancando del placer sensible alcanza ya en la antigüedad la forma más elevada de goce estético en la tranquilidad del ánimo, el placer espiritual, y en las nuevas fases del Naturalismo el ideal materialista que se somete y actúa dentro del curso evolutivo ascendente de la naturaleza, en sus condiciones económicas, sociales, fuentes riquísimas de las formas de cultura superior. Aun aquí ve Dilthey un eco del ideal ético de Epicuro, apacible y serena sumisión del hombre al complejo de las leyes de la naturaleza (gozo sensual y, sin embargo, circunspecto de sus dones) [12].

Segundo grupo. Idealismo de la libertad.

Con esta denominación, que a la postre se ha impuesto en el vocabulario de Dilthey frente a las otras fórmulas equivalentes o afines, *Idealismo de la personalidad, Idealismo de la subjetividad,* y también *Espiritualismo,* aplicado a las escuelas espiritualistas escocesa y francesa [13], ha abarcado Dilthey la totalidad de aquellos sistemas históricos que coinciden en el rasgo fundamental de haber destacado del mundo físico como realidad aparte independiente y autónoma lo espiritual, la idea frente a la naturaleza inerte y opaca, la actividad autónoma, libre frente al determinismo físico, la actuación formadora y ética ejercida precisamente sobre un material del mundo inferior.

Tal modo de concepción de la realidad enlaza a Sócrates, al pensamiento romano, la fe cristiana, la escuela escocesa, a Kant, a Jacobi y Fichte, Maine de Biran y afines a él hasta Bergson, a Hamilton y sus secuaces [14].

Rasgos comunes son [15]: oposición sistemática a la visión naturalista absorbente, lo mismo que al panteísmo monístico. La viva polémica con los representantes de estas posiciones de flanco antitéticas ha operado positivamente para definir la estructura de este Idealismo de la libertad, de la distinción, de la distancia.

---

[12] *Typ.* VIII, 98-99.
[13] *Drei Grundf.* IV, 547.
[14] *Entw.Panth.* II, 314.
[15] *Typ.* VIII, 107-112.

Epistemológicamente tendrá este Idealismo su base en los hechos de conciencia de orden superior, que inspirarán un proceder distinto del inspirado por el sensismo empírico del Naturalismo. En Metafísica recorrerá varias formas; primero la forma griega del *Nous*, razón, logos, idea formadora del mundo al actuar sobre la materia; Anaxágoras, Platón, Aristóteles; luego concepto romano de la voluntad e idea de una relación rectora de Dios con el mundo; Creación, Trascendencia, Providencia cristianas, y modernamente, transformación de esta conciencia divina en la conciencia ética de la libertad, como en la filosofía trascendental alemana, que ha construído un mundo suprasensible que existe sólo para la voluntad. Fichte sería el más convencido y poderoso representante de este Idealismo de la libertad [16]. Schiller, su más feliz traducción poética.

Tercer grupo. Idealismo objetivo.

A esta tercera forma típica de las filosofías históricas ha consagrado Dilthey los más animados y penetrantes análisis, con no disimulado tono de simpatía. Es una masa coherente de sistemas que constituye a su juicio el núcleo capital, el mayor en número de toda la Metafísica. A diferencia de los dos anteriores grupos, los de éste se sienten especialmente vinculados y dependientes entre sí. "Heráclito, la estricta Stoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, señalan las etapas de este Idealismo objetivo" [17]. Con ellos todos los cobijados bajo la denominación de Panteísmo o Panenteísmo, desde Jenófanes, Parménides y todo el grupo eleático, Giordano Bruno, Schopenhauer [18], representantes del Panteísmo místico desde el Plotinismo, místicos neoplatónicos medievales [19], y los dominados por una visión armónica, matemática del mundo, Nicolás de Cusa, Leibniz [20].

Rasgos comunes a este Idealismo objetivo: como actitud mental epistemológico - metódica, una conducta estática y contemplativa de simpatía con el mundo en torno. Como concepción metafísica, la integración del conjunto cósmico en un sistema unitario, armónico, inmanencia de todas las cosas como partes de un todo. El mundo ofrece dos caras: una externa múltiple y varia escindida en la pluralidad de fe-

16 *Jugd.Heg.* IV, 48.
17 *W Ph.* V, 402.
18 *Typ.* VIII, 112.
19 *Jugd.Heg.* IV, 180-181.
20 *Typ.* VIII, 116.

nómenos ligados por un determinismo y conexión física; otra interna como nexo vital, principio divino que se difunde por todas las partes y las enlaza y les da sentido [21]. "El idealismo objetivo pretende poner como base de explicación del Universo el nexo del espíritu; por ello es Idealismo objetivo toda filosofía que señala en la realidad externa un nexo espiritual y trata de hacer por medio de éste inteligible el sentido de aquella realidad" [22].

El raciocinio, la ciencia conceptual, son incapaces de reducir a sistema este conjunto uno y múltiple, armónico y contradictorio; sólo en el clima de una actitud mística pueden percibirse resonancias vitales de él; y en definitiva sólo queda de estos sistemas metafísicos un estado de ánimo y una concepción del mundo. [23].

La fórmula cumbre del Idealismo objetivo como sistema metafísico la encuentra Dilthey en Hegel, y en Goethe su expresión poética.

Origen psicológico. De la Psicología a la Metafísica.

Faltaría un complemento sustancial a la esquematización dada por nosotros de los grupos típicos de Dilthey si no señaláramos el momento y origen psicológicos que están latentes en cada uno de ellos. Avanzamos analíticamente, desde la faz más externa de la idea de Dilthey hacia sus últimas raíces.

Los tres tipos de sistemas metafísicos antes agrupados según sus afinidades doctrinales, encuentran ahora una conexión de otro género muy distinto, pero tan característico como aquéllas, y que tendrá la virtud de enlazar a todos ellos. A aquellas tres maneras de representarse el mundo, la realidad en su conjunto, corresponden tres *actitudes humanas* ante aquella realidad, actitud humana y vital; y esta actitud vital humana será su *origen* y constituirá en definitiva la más íntima y radical explicación de aquellas diferenciaciones. Se perfila el lado psicologístico y humano en la entraña de aquella tipificación.

Veamos. El *Naturalismo*, que esencial y específicamente es nivelación del espíritu a ras de la Naturaleza física, nace, según Dilthey, de una actitud profundamente humana de capitulación y entrega ante los estímulos inferiores que la naturaleza ejerce sobre nuestro cuerpo, parte de ella.

"Tan antiguo como la humanidad misma es un *modo de ver* y tra-

[21] *Typ.* VIII, 117.
[22] *Drei Grundf.* IV, 547-548.
[23] *Typ.* VIII, 117-118.

tar la vida que completa su ciclo en la satisfacción de los instintos animales y en la sumisión al mundo exterior del que se nutren" [24]. En esta tendencia al disfrute animal, que rebrota incontenible aun en ambientes consagrados con una represión teórica de ellos, y se manifiesta aun en las formas superiores de goce de jerarquía y de honor de las teorías absolutistas en política (Hobbes), está presente en el fondo una misma actitud: la subordinación de la voluntad a la vida instintiva animal que domina al cuerpo y a sus relaciones con el mundo exterior; el pensamiento y la actividad orientada por él están al servicio de esa animalidad, se agotan en procurar su satisfacción.

El *Idealismo de la libertad* tiene también como base una concepción de la vida, una actitud ante el mundo; su origen está en la proyección sobre la realidad de nuestra actitud de indepedencia frente al mundo exterior, en sus dos direcciones, de conciencia y libertad. "La soberana energía formadora, que reside en el espíritu ateniense, se convierte en principio de la comprensión intelectual del mundo" [25]. "El mismo espíritu altanero del Idealismo de la personalidad se exterioriza en el *proceder metafísico* de Descartes, que encuentra una *base* inconmovible de sus soluciones en la *autoconciencia* (subrayado de Dilthey") [26]. "Cuando el proceder libre determina la Weltanschauung, surge el esquema de la independencia del espíritu respecto de la Naturaleza o el esquema de su trascendencia: en la proyección hacia el Universo se forman los conceptos de la personalidad divina, de la Creación, de la soberanía de la personalidad frente al curso del mundo" [27]. "La evolución entera de Fichte es la expresión de una concepción típica del alma. La independencia moral de la persona frente a la Naturaleza y al curso entero del mundo... es el ideal del hombre heroico..." [28].

Se comprende la diversa tesitura doctrinal y abismo que media entre Naturalismo y personalismo heroico, como postura vital y como concepción teórica

Si los dos primeros tipos de "Weltanschauung" han tenido como fondo humano una actitud respectivamente naturalista y heroica (en cierto modo anti-naturalista), el *Idealismo objetivo* "se funda en una *actitud* contemplativa y estética del espíritu" [29]. Es actitud de reposo, de serena contemplación, de visión artística. Por encima del antagonis-

---

[24] *Typ.* VIII, 100.
[25] *Typ.* VIII, 107.
[26] *Entw.Panth.* II, 350.
[27] *W Ph.* V, 403.
[28] *Typ.* VIII, 98.
[29] *Drei Grundf,* IV, 548.

mo del ser vencido y ser vencedor en el trato con el mundo, se levanta esta nueva forma de afinidad, armonía y simpatía con el mundo circundante. "Llamamos a un comportamiento contemplativo, espectante, estético o artístico, cuando el sujeto descansa en él, por decirlo así, del trabajo del conocimiento científico de la Naturaleza y de la actividad que se desarrolla en el ámbito de nuestros menesteres, de los fines que allí surgen y de la externa realización de los mismos. En esta actitud contemplativa, en la cual se experimenta ante todo y de un modo personal la riqueza de la vida, el valor y la felicidad de la existencia, se amplía nuestra vida afectiva hasta una especie de simpatía universal... Los *estados de ánimo* que la realidad provoca en nosotros los volvemos a encontrar en ella...; experimentamos nuestra afinidad con todos los fenómenos de lo real... Es la concepción del alma en que el individuo se siente uno con el conjunto divino de las cosas y emparentado por ello con todos los demás miembros de este conjunto". [30].

La *actitud estética*, característica de esta manera de comportamiento humano y clave de las formulaciones e ideales metafísicos de sus representantes, ha sido puesta de relieve por Dilthey en cuantas ocasiones le ha brindado la Historia de destacar las figuras salientes de este grupo. "Todos estos pensadores (Pitágoras y Heráclito, que vivieron por primera vez la divina armonía del Universo, Schelling y Hegel) me parecían ocultar bajo rostros oprimidos almas poéticas" (Sueño de Dilthey) [31]. En los estudios dedicados al mundo del Renacimiento, Dilthey ha valorado sobremanera los rasgos estéticos del panteísmo de Giordano Bruno, quien devolvió, según él, a la filosofía la forma de arte [32]. La "Weltanschauung" del Panteísmo místico tiene su forma acabada en la unidad hecha consciente del espíritu finito con el infinito; y tal unidad orgánica de los sistemas místicos, de Plotino a Spinoza y Schopenhauer, les da un carácter de obras de *arte* [33].

Esta contextura estética y artística del Idealismo objetivo adquiere un relieve particular en Hegel. Dilthey ha subrayado agudamente los influjos de Fichte y Schelling para alcanzar aquél la meta de su propio sistema. La designación de un nuevo órgano de comprensión del Absoluto, la "intuición intelectual" de Schelling, paso previo para la estructuración superintelectual y dialéctica del *concepto* (Begriff) hegeliano [34] y la inclusión de la evolución cósmica, no mecánica ni biológica,

---

30 *Typ.* VIII, 114-115.
31 *Traum*, VIII, 221.
32 *Giordano Bruno*, II, 297-298.
33 *Jugd.Heg.* IV, 181.
34 *Jugd.Heg.* IV, 213.

sino espiritual, dinámica, como clave de interpretación monística del mundo [35], completaron las líneas del sistema mundano como *obra de arte* y la filosofía de Hegel como una *interpretación artística* de él, intuitiva y desde dentro. "La nueva Weltanschauung ha tratado de explicar al universo desde él mismo, en una sintonía y convivencia de espíritu (einsinnend, einfühlend), como se comporta el intérprete de una *obra de arte*... Fué aquí eliminada la separación de realidad y valores, de mecanismo y finalidad cósmica, mediante la intuición de un Todo, en que las partes de su contenido adquieren sentido por su puesto y su significación en él". La integración contradictoria lograda en la mágica virtualidad dialéctica del *concepto* era un postulado del ideal *estético* del conjunto. "A la *estética idealización* del mundo toca la presencia de la oposición, de la finitud y del dolor en el Infinito" [36].

Resumiendo, todas estas maneras de "Weltanschauung" tienen el secreto de su fuerza de atracción y su posibilidad de la consiguiente evolución en el hecho de que cada una encierra en su sistema conceptual la vida multiforme de una de nuestras maneras de comportamiento, según las leyes propias de ella [37].

Teoría de la "Weltanschauung".

Pasamos a la propia teoría diltheyana de la "Weltanschauung".

No necesitamos analizar en detalle la estructura psicológica que Dilthey ha puesto como soporte sistemático de las concepciones del mundo. La mera descripción que precede ilumina más que suficientemente la contextura interna de ellas.

En todas sus obras fundamentales puede decirse que ha repetido Dilthey de modo muy uniforme las líneas centrales de su teoría estructural psicológica, al alumbrar su meritoria fenomenología de las Ciencias del espíritu. Tal en la *Einleitung*, primeros capítulos del libro 1.º, en las primeras secciones de *Los tipos de la concepción del mundo* y en *La esencia de la Filosofía*, 2.ª parte [38].

Dilthey ha descubierto a sus contemporáneos, frente a la incomprensión positivista del naturalismo científico, el mundo de la vida psíquica, irreductible a fenómeno cuantitativo, solitario, sin más conexión

---

[35] *Jugd.Heg.* IV, 211.
[36] *Jugd.Heg.* IV, 196.
[37] *W Ph.* V, 404.
[38] *W Ph.* V, 371 y ss.

que el lazo causal mecánico. El espíritu es solidaridad, continuidad, totalidad, que rebasa la esfera individual para abarcar la amplitud de los otros individuos y continuar la tradición pasada en progreso enriquecedor que seguirá perviviendo y avanzando en el futuro. En ese acotado terreno de la vida psíquica, y como reacción frente al medio se acumulan las experiencias individuales acrecidas con el contacto y mutua interacción de ajenas experiencias. Este sedimento experimental amorfo y vario se centra gradualmente en torno a las preguntas que sugiere el fenómeno de la vida, máxime en los choques experimentales más profundos o más violentos, el enigma de la existencia. Desde ese fondo experimental de vida, consciente u oscuro, espontáneo o libre, se perfila una imagen del mundo, una visión de las cosas en su conjunto. A ese esquema *visual* (Weltbild) se sobrepone una determinada postura *valorativa* de la realidad, que dará como fruto una decisión práctica, un *ideal de acción* en la vida. Estos tres elementos: visión, valoración y orientación práctica son los componentes esenciales de la estructura de toda "Weltanschauung", y se repiten textualmente en cuantas descripciones traza Dilthey.

Fundamental y decisivo es que las "Weltanschauung" no son producto del pensamiento. No surgen de la mera voluntad del conocer... Brotan del comportamiento vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica [39].

"Este íntimo nexo muestra cómo ha surgido la función de la filosofía empíricamente constatado, de la índole fundamental de la vida del alma, y ello con una interna necesidad"... "Lo que en el fondo íntimo de la estructura se halla entrelazado, conocimiento del mundo, experiencia de la vida y principios del obrar, ha de ser llevado a una cierta unidad conceptual en la conciencia [40]. "La última raíz de la *Weltanschauung es la vida*" [41].

Las concepciones del mundo, arraigadas en el fondo de la vida psíquica, vinculadas al proceso vital, siguen una trayectoria y destino biológico. Se desarrollan como formaciones pluriformes que pueden ser agrupadas según ciertos rasgos de afinidad; presentan una continuidad de tenacidad y evolución en torno a núcleos originarios; se comportan entre sí en el choque vital conforme a las leyes de la lucha y selección de las especies biológicas en puja constante por la existencia

[39] *Typ.* VIII, 86.
[40] *W Ph.* V, 375.
[41] *Typ.* VIII, 78.

y propagación, es decir, por el dominio del alma [42]. Así la psicología individual como centro de reflujo de estas experiencias vitales y la Historia como espacio indefinido concedido a su desarrollo, son los dos factores que explican el advenimiento y superación de las varias concepciones del mundo, que vienen a ser al mismo tiempo efectos y causas de las condiciones culturales de las diferentes épocas.

Tres estratos de la "Weltanschauung".

No es equivalente en Dilthey "Weltanschauung" a sistema metafísico, ni tiene por necesidad la "Weltanschauung" un perfil filosófico; su estructura esencial es la vital psicológica. Ni tampoco es patrimonio común al alcance de cualquier espíritu. Sólo en los individuos humanos que se substraen a la vinculación social dispersadora y esclavizante, que tienen arrestos espirituales para enfrentarse con la realidad de un modo absolutamente libre y soberano [43], y precisamente en esa región de soledad y libertad individual se desarrollan las propias concepciones del mundo en tres diferentes formas o estratos escalonados, que pueden ser independientes, sucederse o sobreponerse en el mismo sujeto; la forma *religiosa,* la forma *poética* y la forma *metafísica,* lo que da lugar, respectivamente a "Weltanschauung" religiosas, poéticas y metafísicas. Cada una tiene sus características dentro de ese particular marco, pero todas las formas coinciden en sujetarse a las leyes de la estructura psicológica y vital antes analizada. La visión de la realidad, su valoración y el ideal práctico de allí deducido, todo ello como un conato de respuesta al enigma de la vida, podrá tener una impostación religiosa, poética o metafísica. Dentro de cada esfera tendrá una aplicación más o menos detallada el esquema familiar a Dilthey de los tres tipos: en la *Religión,* la inmanencia de la razón universal en la vida y en la naturaleza, unidad espiritual de Todo correspondiente al Idealismo objetivo; la voluntad creadora de Dios, conforme al segundo tipo, y el naturalismo como anti-concepción religiosa del mundo; todo en el plano de las relaciones del hombre con lo invisible, misterioso superior.

En cuanto a la segunda forma, es cierto que ya en las otras manifestaciones artísticas, como en la pintura y en la música, ha querido ver Dilthey reflejos de los tres tipos fundamentales de "Weltanschauung", la naturalística, la heroica y la panenteísta. Pero más que nin-

---

[42] *Typ.* VIII, 84.
[43] *Typ.* VIII, 87.

guna otra creación artística, la *poesía* guarda estrecha conexión con la "Weltanschauung". La poesía no trata de conocer científicamente la realidad; plasma más bien en formas simbólicas el complejo intuído en la vida desde la experiencia del poeta. Stendhal y Balzac ven en la vida un tejido de ilusiones, pasiones, belleza y perdición sin finalidad, creado en un oscuro impulso (Naturalismo). Goethe ve en ella una fuerza creadora que une en un complejo admirable las formas orgánicas (Idealismo objetivo). Corneille, Schiller ven en la vida el escenario de acciones heroicas (Idealismo de la libertad) [44].

La visión religiosa y la visión poética preparan muchas veces la visión metafísica, con la cual, afirma Dilthey, guardan tanta afinidad. Se convierte en *metafísica* una "Weltanschauung" cuando se ahonda y formula científicamente y se presenta con pretensión de validez universal [45].

Todo el proceso del origen y consolidación de las concepciones del mundo lleva ya en sí la ley interna de avanzar hacia una forma de saber universalmente válido.

Entre las tres formas de "Weltanschauung", religiosa, poética y metafísica, quiere ver Dilthey una conexión histórica evolutiva que remedaría con algunos retoques el esquema de los tres estados de Comte. "La Historia muestra que dondequiera que aparece (la Metafísica), la prepara la evolución religiosa, que la poesía influye en ella y la concepción de la vida de las naciones, su valoración de la vida y sus ideales actúan en ella. La voluntad de alcanzar un saber universalmente válido da una estructura peculiar a esta nueva forma de visión del mundo. Se aspira a la exposición coherente de un sistema conceptual que irradie su luz a todas las zonas de la vida. La diferenciación y discrepancias sistemáticas en Metafísica, que se originan "en lo profundo de la vida" se pretende relegarlo a lo accidental y subjetivo, que se ha de eliminar, y conseguir un "complejo conceptual concorde y demostrable, en el que esté metódicamente resuelto el enigma de la vida" para todos y para siempre. Los sistemas metafísicos resultan ser, así pues, fijaciones cristalizadas, en moldes conceptuales, de los elementos de la "Weltanschauung"; un punto de llegada y término de la "Weltanschauung" como proceso vital.

---

[44] *Typ.* VIII, 91-93.

[45] "wissenschaftlich begründet... und... mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit. *Typ.* VIII, 94, 96.

Fenomenología de la Metafísica.

Estos descubrimientos de Dilthey no son halagüeños para la Metafísica. La anarquía de los sistemas metafísicos erigidos todos ellos en decretos universales y únicos de verdad, hace inevitable, afirma Dilthey, una postura de escepticismo respecto de todos ellos. Pero el escepticismo ha tenido un heredero de derecho en la moderna crítica del conocimiento, que a lo largo de los últimos siglos de la Historia no ha sido sino una verdadera *eutanasia de la Metafísica,* pronunciada en todos los lenguajes de la inteligencia, de la pasión y del sentido profundo. Como aquel joven del cuento de Novalis que ansiando hallar y contemplar cara a cara a Isis, diosa de la Naturaleza, al fin en su presencia, al quitarse el velo la diosa, se hunde ésta reducida a sombra en sus brazos [46].

La crítica del conocimiento desemboca a su vez por obra de Dilthey en la fase histórica de las Ciencias del espíritu. Todo aquel abigarrado cuadro de sistemas ha de ser mirado como una floración histórica del espíritu humano, desde su última raíz, la vida. Así tendrán su razón en un plano nuevo, propio e independiente, que no será ya accesible a la demostración ni a la refutación; en ese plano son imperecederos; perecedera es sóla la Metafísica [47]. El último resultado de la *fenomenología de la Metafísica* llevada a cabo por Dilthey, será que esa porción personal de la vida psíquica está contraída, de un modo incalculable y relativo, a un giro continuado, histórico; ni puede, por tanto, hacer posible una unidad universalmente válida del conjunto de las experiencias "Todo sistema metafísico es sólo representativo para la situación en que un alma ha mirado el enigma del mundo. Tiene la virtud de hacernos de nuevo presentes esa situación y tiempo, el estado de ánimo y la manera como los hombres miran a la naturaleza y a sí mismos... Pero con la histórica situación de la vida anímica cambia también el contenido espiritual que da unidad y vida a un sistema metafísico" [48].

De ahí que el ideal filosófico de Dilthey quede concretado en un alumbrar de la conciencia histórica que, superando el plano doctrinal de los sistemas metafísicos, busque en la vida del espíritu las leyes psicológicas de su estructura [49].

---

[46] *Einl.* I, 405-406.
[47] *Ph.Ph.* VIII, 216.
[48] *Einl.* I, 406.
[49] *Archiv.* IV, 559, y *W Ph.* V, 406.

Hemos tocado así el vértice de la teoría de las concepciones del mundo, el foco originario que ilumina todo el pensamiento histórico y filosófico de Dilthey; el hombre, la vida vivida por el hombre será su tema central, el tema impuesto a los tiempos actuales, "la filosofía no ha de buscar en el mundo sino *en el hombre* la coherencia interna de sus conocimientos. La *vida vivida por los hombres;* comprender esto es la voluntad del hombre actual" [50]. Y puesto que la vida específicamente humana es la vida del espíritu, liberado de los encerramientos y mutilaciones del positivismo científico-natural, la tarea iniciada por Dilthey, la que iba a comenzar en el tercer libro de su obra fundamental *Introducción a las ciencias del espíritu,* y sólo de hecho emprendida y continuada algo asistemáticamente en las restantes obras desligadas materialmente de aquella primera, podría bien denominarse una *Fenomenología del espíritu,* a cuyo servicio se ponen la Psicología y la Historia.

* * *

Nos queda apuntar un último perfil a esta previa descripción de la teoría de Dilthey. La radical postura psicologista e histórica que de los anteriores textos se desprende proyecta una inevitable sombra de relativismo, que más que aligerar nuestra conciencia filosófica la agrava y apesadumbra. Es tan invencible la exigencia metafísica de nuestro espíritu, que en el momento mismo de ser colocado en tan radical lejanía de la Metafísica, surgen automáticamente las primeras protestas interiores en la forma de una indefinible sensación nostálgica; en nosotros como en Dilthey.

Vamos a recoger unos últimos rasgos que colocan a Dilthey, sobre todo al Dilthey posterior, en un innegable conato de aligerar su teoría básica del lastre de un irredimible relativismo.

Dilthey ha subrayado repetidas veces, con trazos muy conscientes, la unidad fundamental, que se mantiene a través de todo el proceso histórico de la vida. Precisamente la fijeza de una cierta estructura fundamental constante permite someter su realidad dentro de sus cambiantes al análisis de leyes de formación y regularidades que serán el objeto de la investigación histórica. Dos factores fijos intervienen en este complejo: "una naturaleza humana común y un orden de individuación está en relaciones vitales fijas con la realidad, y ésta es siempre en todas partes la misma; la vida muestra siempre los mismos aspec-

[50] *Typ.* VIII, 78 (el subrayado es nuestro).

tos [51]. Lo que no quita que "la naturaleza histórica del hombre sea su más alta naturaleza, hablando en general" [52]. Justamente la varia floración de formas históricas en que se desarrolla y manifiesta el "núcleo" de la naturaleza humana, uno y el mismo, "el uno total hombre dentro de la historia", bajo el influjo de cambiantes impresiones, creencias y sistemas, pero impelido por las internas fuerzas activas, "que en el mundo del hombre han sido siempre las mismas", es el tema de estudio de la filosofía [53].

Nada de extraño que se puedan reunir en ciertas agrupaciones familiares afines y en definitiva enlazables en una unidad las varias filosofías históricas; "la unidad de todas las filosofías está fundada en último término en la mismidad (*Selbigkeit*) del mundo interior y exterior. Esto determina que vuelvan siempre a verse las mismas relaciones fundamentales... El espíritu humano..., siempre nuevo, pero siempre el mismo... Y como el mundo es uno y el mismo, ya sea visto por los filósofos del Vedanta o por Comte, del mismo modo también la naturaleza del genio filosófico es la misma en sus rasgos fundamentales, dentro de la multiplicidad de su manifestación". Y entre el mundo y el hombre la misma eterna e insoslayable pregunta; "el enigma de la existencia mira al hombre en todos los tiempos con el mismo rostro misterioso..., siempre ligado con este enigma, el de este mundo mismo, y la cuestión de por qué estoy en él, cuál será mi fin en él. ¿De dónde vengo? ¿Para qué existo? ¿Qué seré?" [54].

Pero si son idénticos los términos de este trascendental encuentro e idéntica la pregunta o cuestión que los enlaza, no es sino infinita la variedad de respuestas y balbuceos que se pronuncian en todas las lenguas y formas de expresión. Respuestas nacidas del fondo de la vida, limitadas y relativas a un punto del espacio y del tiempo, cultura, sentimiento, herencia y persona, pero justamente por ser limitadas e inadecuadas, pueden integrarse como partes de un todo en la dirección de una respuesta total que sobrepase a todas y a cualquier conjunto limitado de ellas en toda la inabarcable prolongación de las humanas existencias y no excluya, sin embargo, a ninguna de ellas [55]. Sólo el punto de vista histórico garantizará esta virtualidad integradora que salve del

---

51 *Typ.* VIII, 85.
52 *Archiv.* IV, 560.
53 Todo el pasaje de las pp. 560 y 561, l. c.
54 *Ph.Ph.* VIII, 205-206.
55 Particularmente ha sido adordado el tema de la superación del escepticismo y relativismo en el *Sueño* y en *W Ph.*, sección tercera de la segunda parte.

escepticismo y del crudo relativismo. Así quiere Dilthey. Y continuamos adentrándonos en su pensamiento.

Ninguna idea del mundo puede ser elevada a ciencia universalmente válida. Pero la conciencia histórica hará evidente que se desarrollan de acuerdo con una ley interna que se funda en la relación de nuestro espíritu con la realidad de las cosas; "solamente expresan diversos aspectos de este mundo; cada una de por sí es, justamente, una expresión imperfecta de nuestra comprensión del Universo" [56]. La conciencia histórica que ha proyectado la duda sobre la validez universal y absoluta de cualquier concepción del mundo puede poner límites a esa misma duda. Se ha revelado en ella, efectivamente, que hay una ley interna en su desarrollo, que están fundadas en la relación del espíritu finito, que las conoce con ellas mismas. Así cada una de ellas expresa, dentro de nuestros límites intelectuales, un aspecto del universo. Todas son, pues, verdaderas. Pero todas son unilaterales. Nos está vedado contemplar juntos todos esos aspectos. Sólo podemos ver la luz de la verdad en un rayo refractado de distintos modos. Todas remiten a Una Verdad incognoscible, de la que cada una es una parte; la Verdad está presente en todas ellas [57].

Cerramos esta serie de citas con un trozo luminoso de *La esencia de la Filosofía*, que apunta a la misma intentada superación del relativismo, precisamente en el plano del punto de vista histórico. Será una expresión clara y definitiva de lo que puede ser la última palabra de Dilthey en el esfuerzo de conjugar su visión histórica y psicológica de las concepciones del mundo con un mínimum de sustantividad metafísica:

"Pero si ninguna metafísica puede satisfacer las exigencias de una prueba científica, queda, con todo, como firme punto de apoyo para la filosofía la relación del sujeto con el mundo, según la cual toda manera de comportamiento del mismo expresa un lado de la realidad mundana. La filosofía no puede comprender el mundo en su esencia en un sistema metafísico y demostrar este conocimiento como universalmente válido. Pero lo mismo que en toda seria poesía se revela un rasgo de la vida, tal como antes no se había dejado ver, lo mismo que la poesía nos pone ante los ojos los diversos lados de la vida siempre en nuevas obras, y en ninguna obra de arte nos es dado poseer la total intuición de la vida, y con todo por medio de todas ellas nos acercamos a esta total captación, así en las concepciones del mundo típicas, que nos da la Filosofía se nos pone delante el mundo mismo y único, tal como apa-

[56] *Ph.Ph.* VIII, 216.
[57] *Traum*, VIII, 222, 223.

rece cuando una potente personalidad filosófica somete a una manera de situarse ante él todas las otras, y subordina las otras categorías a las categorías contenidas en aquella manera de situación. Así queda del ingente trabajo del espíritu metafísico sólo la conciencia histórica que repite en sí aquel trabajo y así experimenta en sí el insondable fondo del mundo. No es la relatividad de toda concepción del mundo la última palabra del espíritu que las ha recorrido todas, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas, y con ello la positiva conciencia del modo como en las diversas actitudes del espíritu la Realidad Una del mundo está ahí para nosotros, y los tipos constantes de Weltanschauung son expresión de la plurilateralidad del mundo. Misión de la teoría de la Weltanschauung es llevar a plena luz, mediante el análisis y disección del transcurso histórico de la religiosidad, poesía y Metafísica, la relación del humano espíritu con el enigma del mundo y de la vida, y ello en oposición al relativismo" [58].

II

Completando una fenomenología de Dilthey. Hegel y Dilthey.

Hemos oído a Dilthey. Hemos seguido analíticamente su teoría de la "Weltanschauung" desde sus rasgos más visibles hasta su más profunda raíz y su último sentido metafísico. Una adecuada comprensión y valoración del pensamiento de Dilthey nos impone una extensión de este análisis fenomenológico al complejo de situaciones doctrinales e históricas del mismo hombre Dilthey. El campo es dilatado y rebelde a una esquematización simple. Intentaremos unos pocos trazos que abran vías de penetración. Completemos la fenomenología concreta del individual espíritu de Dilthey.

* * *

Dilthey es fundamentalmente un hombre del Positivismo que se abatió sobre el campo de la Filosofía y de la Ciencia tras las desorbitas proporciones del Idealismo alemán. Cientifismo enciclopédico francés, Materialismo metafísico y reacción antiespeculativa, determinan la fisonomía cultural de mediados del siglo pasado. Dilthey situó

[58] *W Ph.* V, 405-406.

en ese plano positivista su nueva concepción de las ciencias del espíritu. Su positivismo, empero, rompía los estrechos moldes del Positivismo científico naturalista para dar cabida en la investigación metódica a la realidad espiritual, tan real y positiva como la del mundo físico de las Ciencias de la naturaleza, pero de rango superior y características irreducibles a aquélla. Esta es la declaración formal con que se abre su fundamental e introductoria *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

El nuevo enfoque de la realidad específicamente humana, la decidida vocación de Dilthey a ahondar en su historia, junto con otros factores, le acercaron a Hegel; "diversos trabajos sobre la historia de las Ciencias del espíritu... me han llevado insistentemente (*immer wieder*) a Hegel" [59]. Sobre todo el Hegel joven, el anterior a los rigidismos lógicos posteriores; "los trozos sueltos del período de juventud de Hegel, aligerados de la presión del método dialéctico, sacados del ahondamiento en el material histórico, me eran una inapreciable contribución a la Fenomenología de la Metafísica" [60].

Si tenemos en cuenta los múltiples y profundos estudios históricos llevados a cabo por Dilthey sobre Hegel, que llenan una buena parte del tomo IV de las obras de Dilthey, nos explicaremos mucho de la original junta de Positivismo y Hegel que actúa en los fondos del pensamiento diltheyano. Para no quedarnos en meras conjeturas o probabilidades, descendamos de nuevo al plano de los textos de Dilthey.

El trío de las formas fundamentales de "Weltanschauung": religiosa, poética y metafísica, tiene una estrecha conexión con toda la fase hegeliana del espíritu absoluto: Arte, Religión y Filosofía (y le acerca, indudablemente, más a Hegel que al esquema comtiano de los tres estados sucesivos: religioso, metafísico y positivista científico).

La tridimensión típica de la "Weltanschauung": Naturalismo, Idealismo de la libertad e Idealismo objetivo, evoca irresistiblemente la oposición básica desde la cual ha sido mirada la realidad en todo el ámbito idealista, desde Fichte a Hegel: Naturaleza e Idea, bipolaridad real-ideal. No es fundamentalmente una impostación metafísica: Dios y mundo; espíritu y materia; trascendencia e inmanencia. Ni tampoco una impostación crítico-metodológica: realismo e idealismo; escepticismo y dogmatismo; dogmatismo y criticismo. Sino una impostación típicamente crítico-metafísica: Naturaleza e Idea.

En los tres términos elegidos por Dilthey no parece ausente un cier-

---

[59] *Jugd.Heg.* IV, 3.
[60] *Ibid.*

to sentido de gradación y avance dialéctico, de huella netamente hegeliana (aunque nunca ha hecho Dilthey alusión expresa a ello, y no siempre los dos Idealismos son presentados en este orden gradacional). El Idealismo de la libertad es primariamente antítesis del Naturalismo, es distancia y oposición, la libertad enfrentada al mundo como idea y como fuerza activa desde fuera. El Idealismo objetivo es reducción de distancias, superación y salvación de los dos anteriores estadios; es fuerza ideal, espiritual, actuando desde dentro, no contra un mundo de radical oposición, sino dentro de una naturaleza que es justamente su manifestación y su realización.

No es aventurado decir que Dilthey ha mirado la historia del espíritu a través de un esquema hegeliano.

La simpatía con que el Idealismo objetivo, armónico y panteísta o panenteísta es expuesto por Dilthey es sintomática. La figura central de Hegel, rey en ese tercer grupo de sistemas, y la de Goethe como su intérprete poético, ejercen una inequívoca fascinación sobre el espíritu de Dilthey. Comte, que, desde un punto de vista positivista, más afín, por tanto, al de Dilthey, abría anchos horizontes para adentrarse en la historia humana, no ha logrado interesarle en una medida comparable a la de Hegel el sistemático. Si Dilthey no suscribe el Idealismo objetivo, es justamente por mirarle con ojos de historiador como una expresión sistemática condenada, como todas, a la limitación y unilateralidad relativa histórica. La impostación lógica, categoría más allá de la vida, superhumana, hacía inasimilable al espíritu de Dilthey el sistema hegeliano.

Pero en el plano superior, y por encima de todas las diferencias sistemáticas y cosmovisionales, en el plano de la historia, ha adoptado Dilthey una postura, que recoge más de un rasgo de la *actitud humana* que latía en el fondo del Idealismo objetivo. La actitud de sosiego, de contemplación afín y simpática, la que acerca distancias y resuelve oposiciones sin destruir sus términos, la visión totalizante y armónica, la que radica todo el despliegue cambiante y móvil en un centro único vital de fuerza creadora. En el sueño poético legado como testamento a sus discípulos, Dilthey acusa las desazones de pesadilla que se apoderan de su espíritu en el momento en que se siente atraído ahora por un grupo, ahora por otro, de los que entre sí se distancian con abismos infranqueables, a pesar de los esfuerzos de los mediadores; "pero en vano, dice, corrían afanosamente los mediadores de acá para allá entre esos grupos; la distancia que separaba a éstos crecía por segundos; entonces desapareció el suelo entre ellos, parecía separarlos una tre-

menda lejanía hostil; me sobrecogió una extraña angustia; la Filosofía parecía existir tres veces (los tres tipos de "Weltanschauung") o acaso más aún; la unidad de mi propio ser parecía desgarrarse, pues me sentía afanosamente atraído tan pronto hacia este grupo como hacia aquél, y me esforzaba por sostener y afirmar aquella unidad" [61].

Para el desgarrón de su espíritu Dilthey ha hallado una salida salvadora en la Historia, en la conciencia histórica. No es Hegel contra Aristóteles, ni contra Epicuro, sino todos reunidos por el lazo común del espíritu humano proyectado en sus cambiantes históricas. Aquí se distienden todas las figuras, aun las más inarmónicas, como los puntos diversísimos de luz en la placidez del cielo estrellado [62]. Es la serena armonía de la "Escuela de Atenas", de Rafael, acogedora ecléctica de todas las filosofías; Dilthey alude en momentos culminantes a este cuadro, suprema expresión artística de su ideal, marco escogido para el desarrollo de su sueño poético-filosófico [63]. Es bien significativo que el aspecto estético, actitud clave del Idealismo objetivo, ha venido a ser el cauce de expresión madura y refleja de su propio pensamiento histórico.

Dilthey elige la Historia no como sistema, ni en rigor como "Weltanschauung", sino como plano superior en el que lograr una conciencia armónica de todas las "Weltanschauung". Su propia teoría le impedía incluir la visión histórica dentro del marco de las "Weltanschauung". Estas, en su última evolución y dialéctica, alcanzaban su punto máximo en la rigidez de un sistema metafísico de pretendida validez universal, exclusiva y absoluta; la mirada histórica, en cambio, evita precisamente esos rigidismos sistemáticos. Conciencia histórica y pretensión de validez universal de las diversas filosofías se han enfrentado cada vez con más aspereza; cada vez se hace, en cambio, más general, dice Dilthey, "la actitud de una placentera curiosidad frente a nuevos sistemas filosóficos, sea cual sea el público que puedan reunir alrededor y el tiempo que puedan conservarlo" [64].

Dilthey se sale afuera de todas las filosofías y de todas las formas de "Weltanschauung". Pero dentro de esta zona de libertad e independencia guarda los máximos parecidos con el tercer tipo de "Weltanschauung". Podría decirse que lo que es el Idealismo objetivo para los

---

61 *Traum*, VIII, 221.
62 *Traum*, VIII, 223-224.
63 *Typ.* VIII, 76; *Traum*, VIII, 219.
64 *Typ.* VIII, 76.

problemas de la metafísica, es el punto de vista histórico para todas las filosofías: integración, armonía y estética.

Es inevitable una última pregunta: ¿Qué es lo que en realidad distancia a Dilthey de Hegel? También éste se sumergió en la Historia e hizo del espíritu su sentido último, y en él integró la infinidad cambiante de la realidad. Y el espíritu de Dilthey no es en un cierto sentido mucho menos absoluto que el de Hegel. No es historia pura, fluidez insustancial. Un pasaje antes citado nos lo muestra como un núcleo permanente en la raíz de todos los cambios y manifestaciones, lo que le aleja de las modernas fluidificaciones de la existencia histórica [65].

Para el gusto personal de Dilthey, Hegel debiera haber hecho alto en la fase de su evolución, que representan los trabajos publicados y cursos explicados entre 1801 y 1806 en vísperas de la aparición de la *Fenomenología del espíritu,* y a cierta distancia aún de la *Ciencia de la Lógica* (1812). En este momento Hegel completa el ciclo idealista de Fichte y Schelling en la comprensión del Absoluto como espíritu, espíritu en el sentido de *sujeto* (no rígida y estática *substancia*), sujeto que se despliega en la flexibilidad autónoma de la *vida* y el *amor;* ulteriormente a este espíritu, que era vida, se le añadió el nuevo concepto de la idea pura, tal como es desenvuelta en la *Lógica* [66]. Aquello, asegura Dilthey, constituye el lado eterno; esto, el lado temporal y efímero del sistema de Hegel [67].

Dilthey reprueba en Hegel el que para dar consistencia y satisfacción metafísica al proceso evolutivo vital del espíritu, le encerrara en los aprisionantes cauces del método dialéctico, que le diera, en una palabra, una contextura lógica al par que vital. Dilthey quiere desligar al espíritu de tales ataduras. "Todo es relativo; sólo es incondicionada la naturaleza del espíritu, que en todo ello se manifiesta" [68]. Pero no quiere reconocer que Hegel encontró precisamente en aquella armadura lógica la única manera viable de absolutizar el espíritu. De no hacer descansar la vida varia del espíritu en una "ratio" absoluta *exterior* a él, había que conferirle todas las prerrogativas de lo último, incondicionado, lo por sí explicable, lo fundante y fundado al mismo tiempo. Al integrar el proceso vario de la vida y de lo histórico con sus pliegues de dolor y finitud en la unidad entrañante del espíritu, máximo acierto

---

[65] *Archiv.* IV, 561.
[66] *Jugd.Heg.* IV, 215-216.
[67] *Jugd.Heg.* IV, 249-250.
[68] *Jugd.Heg.* IV, 250.

de Hegel sobre sus predecesores, a juicio de Dilthey, por fuerza había de irradiar a las partes la absoluta racionalidad del núcleo central y todo a la vez. Un orden divino, lógico, i. e. de una necesidad de razón en sí suficiente y fundante ha de ser por fuerza la ley de lo que puede ser unificado en el último fundamento de todo.

A *espíritu-ratio* de Hegel, Dilthey ha sustituído *espíritu-vida,* y con ello ha pretendido anclar en un incondicionado que no es "ratio", que elimina la "ratio", y que creará de su fondo en un proceso netamente psicológico, libre y ágil, según los grados estructurales de la "Weltanschauung", las normas y verdades lógicas y prácticas con cara visible de leyes absolutas temporales, en realidad sólo formas relativas de su manifestación. Los conceptos abstractos en que se vacíen serán en definitiva sólo "medios auxiliares para la construcción y la demostración de su *Weltanschauung*" [69] (demostración en un sentido muy diltheyano, no de pruebas apodícticas absolutas, sino de eficacia persuasiva dentro de ciertos ambientes individuales o sociales).

La relatividad histórica de Hegel era sólo periférica, sostenida, mejor, penetrada y como vertebrada por la red íntima de nexos lógicos articulados en el sistema central, todo él "ratio". En Dilthey la relatividad histórica se reabsorbe en la *facticidad* de un mero proceso de vivencias entre sí concatenadas y conjuntadas en un inmenso *Zusammenhang* totalizante, que sigue siendo irracional y relativo; un todo salvado, sí, de la dispersión, pero no de la inconsistencia metafísica, ya que ni es en sí razón absoluta ni tiene fuera de sí el apoyo de una fundamentación absoluta, pues que nada hay fuera de él. Tenemos, en expresión husserliana, un conjunto de puros *hechos* (*Tatsachen*), no de valideces.

No bastaría querer concebir este inmenso todo vital diltheyano como lo último, y por ello lo incondicionado; sería preciso, además, hacerlo *incondicionable,* radicalmente absoluto. Mientras no se lo considere como razón en sí mismo, razón que se difunda racional y lógicamente a cuanto en él está visceralmente insertado, será siempre algo inabsolutizable, radicalmente y en su totalidad desolada algo relativo, relativo por lo menos al ser y no ser.

* * *

Dilthey elige el punto de vista histórico; se refugia en la conciencia histórica, último legado a sus discípulos, a quienes no tenía una solu-

[69] *Typ.* VIII, 98.

ción que dar al enigma de la vida [70] (esto al final de su carrera). Prefirió eso a definirse como filósofo, a tomar una posición específicamente doctrinal, dogmática. En realidad, Dilthey ha sido toda su vida una impresionante mezcla de historiador y filósofo, con infinitas vacilaciones y timideces para expresar y definir sus posiciones, precisamente por la rara amalgama que cruza todos sus escritos, y le hace sistemático cuando quiere historiar y se pierde en la historia cuando quiere definir. Dilthey es todo antes que un pensamiento hecho y seguro de sí, cuanto asombrosa es la riqueza de motivos históricos y humanos que aflora y deslumbra en sus páginas [71].

Pero resistiéndose a comprometerse en una "Weltanschauung", en una filosofía, a la postre Dilthey también filosofa, i. e., toma también, sin saberlo o sin quererlo, posiciones absolutas. Su punto de vista histórico en realidad de verdad queda erigido en sistema; no será exacto traducir su pensamiento en pura historia. Su preparación científica, aplicada a la Psicología y el contacto con los grandes sistemáticos del período idealista alemán, particularmente Hegel, le han conducido, quizá a pesar suyo, a una auténtica teoría del espíritu, a una nueva "fenomenología del espíritu", sólo que su temperamento predominantemente histórico y esteta le ha traicionado y le ha ocultado las anomalías que, desde el punto de vista de la razón, trababan al espíritu absoluto de Hegel despojado de su nervadura racional. Bien pueden invertirse los términos de la afirmación de Dilthey sobre Hegel y afirmarse que, si el lado eterno y duradero de Dilthey es su clara visión de los hechos históricos del espíritu humano, su lado flojo y efímero es su pretensión de concebir a este espíritu al mismo tiempo como lo último y lo incondicionado, y no obstante en el fondo y radicalmente relativo.

Dilthey es aún hoy un autor indispensable para entender el actual pensamiento filosófico y más para penetrar con garantía de acierto en las filosofías anteriores, sobre todo desde el Renacimiento. Pero cuantos, apoyados en él para entender la Historia quieren además de ello hacer filosofía, sienten la necesidad de añadir reotques y perfiles a sus vacilantes conceptos.

Sólo que estos perfiles y puntadas peligran de no tocar de raíz los incalculables fallos filosóficos de Dilthey.

---

[70] *Traum*, VIII, 218.

[71] H. MEYER, en su reciente Historia *Die Weltanschauung der Gegenwart*, quinto tomo de la obra general *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* (F. Schöningh, Paderborn-Würzburg; 1947-1950), p. 297, es más explícito que nosotros: "Dilthey, der *kein eigentlicher Philosoph war*..."

Una integración de diversos puntos de vista parciales, orientados a un término total inabarcable por encima de ellos, sólo puede ser una fórmula satisfactoria y exacta cuando aquel vértice de convergencias inadecuadas es en sí firme y efectivamente integrador; lo que no podrá ser si su posición es inestable y móvil; si en vez de decidir sobre las visuales hacia él dirigidas, es él una mera prolongación de ellas; si éstas salen *ya* todas justificadas desde su punto de partida, antes de medirse por el término a que apuntan; si todas son legítimas y verdaderas aunque entre sí se opongan. Las auténticas líneas convergentes señalan, efectivamente, surcos limitados, pero no se interfieren; su interferencia arguye siempre desenfoque, i. e., falta de un vértice firme y único integrador.

Dilthey ha dicho que todas las "Weltanschauung" expresan un aspecto del Universo, y todas son, *por ende, verdaderas,* pero todas son *unilaterales* (Sueño de Dilthey) [72]. Dilthey sabe bien que las "Weltanschauung" de la Historia no sólo han sido unilaterales, sino muchas veces entre sí contradictorias, sin posible reducción conciliadora, como en determinadas posiciones exclusivas: *hay no-hay* verdad, alma, inmortalidad, espíritu, Dios.

Si Dilthey cree que estas posiciones, a más de unilaterales, entre sí irreductibles, por producirse con totalidad exclusiva sobre determinado punto de la realidad, pueden seguir, no obstante, siendo aún integrables en una totalizante visual armónica, habrá que pensar que el vértice de convergencia se ha puesto no en un término de referencia objetivo y fijo, sino en el mismo punto de origen, aquí el espíritu variable, vital, irracional, función de circunstancia histórica y psicológica. No serán ya verdaderas por captar, aunque inadecuadamente, la realidad, sino por nacer de un único tronco, el espíritu ante una realidad enigmática, ante la que reacciona con posturas variables, caprichosas y contradictorias. No basta para la verdad la relación entre dos términos fijos, mundo y espíritu, que ha afirmado y sostenido Dilthey, sino además hace falta que aquella relación se entable en determinadas condiciones de acierto y tino.

Sólo desde el punto de vista filosófico de Dilthey, totalizador de todas las perspectivas filosóficas en el espíritu humano, se explica que la última tarea por él asignada a la Filosofía sea el tomar contacto con las históricas fases del espíritu en su vivencia de la problemática del

---

[72] "jede (Weltanschauung) ist historisch bedingt, sonach begrenzt, relativ"... "So drückt jede derselben in unseren Denkgrenzen eine Seite des Universum aus. *Jede ist hierin wahr.* Jede aber ist *einseitig*". *Traum,* VIII, 222.

mundo, lo que en definitiva sería una *Selbstbesinnung*, conciencia de sí, *autognosis*. Pero la autognosis sólo lleva en sí la garantía de una toma de contacto con la verdad cuando el propio fondo tocado está en una relación de identidad con lo absoluto y divino; tal lo ideó Hegel, y *en él* podían tener Historia y Filosofía una coincidencia en el espíritu-ratio absolutos. Así sólo Dios agota su conocimiento y vivencia de la verdad en una autognosis (Dios para Aristóteles es νόησις, νοήσεως νόησις) [73].

Si abandonamos por fantástica, a más de absurda, la divinización hegeliana del espíritu, del espíritu humano, y queremos igualmente dejar atrás la radical relatividad del espíritu de Dilthey, no nos queda otra vía de perseguir la verdad, de filosofar, que reponer en su puesto la clásica dualidad sintética del espíritu finito, de la "ratio" subjetiva, concepto subjetivo, función vital, con la "ratio" objetiva, esfera de verdades, normas y valores, partículas limitadas, inadecuadas, pero inconvertibles y absolutas de la absoluta Verdad total Unica, como reflejos y expresiones medidas del infinito e impartible Ser.

Lo que no mermará en nada la vía de la interioridad, no por autognosis, sino porque el hilo metafísico del ser y de la Verdad pasa por el centro más secreto de los seres y se nos revela a nosotros en lo más íntimo de nuestro espíritu. Sentido socrático y agustiniano.

Dilthey historiador ha abierto incomparables horizontes a la componente humana, psicológica, histórica del humano filosofar. Desgraciadamente, su temperamento sensible y formador le ha llevado a una nivelación fatal de "Weltanschauung" y Filosofía. Sus tipos de "Weltanschauung históricas han de ser completados con la otra componente metafísica, que no es propiamente "Weltanschauung", y que no se resuelve por ello ni agota en ninguna visión filosófica, científica ni cosmovisional de la Historia, ni con la suma de todas, sino se enfrenta a todas ellas y les da la norma y decide de su valor.

Y de ésta podemos tener conocimiento absoluto y absolutamente cierto, aunque parcial y limitado, y no sin esfuerzo penoso. No reconocerlo así es el elemental error filosófico de G. Dilthey.

LUIS MARTINEZ GOMEZ, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

---

[73] *Met., l.* Λ, c. 9, 1074b 34.

DESDE LA ADMISION DE LA VERDAD NECESARIA HASTA LA DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

I. *El nudo de la cuestión.*

HAY cuestiones filosóficas que en el decurso de la Historia de la Filosofía reaparecen pocas veces o muy de tarde en tarde. Otras, en cambio, afloran constantemente a la superficie hasta convertirse en clásica su presentación. Una de estas cuestiones es la demostración de la existencia de Dios, a partir de los caracteres de la verdad.

Es, desde luego, una cuestión que pertenece al número de las discutibles, es decir, que hoy día, tal como está planteada, no pertenece al patrimonio de demostraciones ciertas que posee la filosofía perenne; y no es mi intento en el presente estudio sostener la pretensión de que en adelante quede ante los filósofos como tema fuera de discusión; nada de esto. Sólo querría intentar adelantar algo en su planteamiento. 1.º, proponiendo esta prueba como prueba "netamente *a posteriori*", y, por tanto, separándola radicalmente de todas las otras cuestiones accesorias que incidentalmente se mezclan con esta prueba, con lo cual no hacen más que oscurecerla; y 2.º, desearía llamar la atención sobre el punto que en esta cuestión creo es el más importante, a saber: que en vez de contentarnos con la intuición que nos hace saltar inmediatamente desde la visión del carácter "absoluto" de la verdad, hasta el fundamento que se requiere para él, escalonemos en una serie de peldaños el proceso demostrativo para que se vea bien qué consecuencias radicalmente insostenibles se seguirían de negarla.

Por tanto, *a*) Examinar si antes de demostrar la existencia de Dios puede o no puede el filósofo refutar a los relativistas y escépticos. *b*) Si la refutación del escepticismo y relativismo implica o no que lo expresado por la verdad sea necesario y eterno. *c*) Si esta eternidad y necesi-

dad de atribución demostradas así *a posteriori*, por la refutación del escepticismo y relativismo, son algo puramente "formal", "lógico", según defendería el idealismo, o si esta verdad importa un sentido trascendente, o sea realístico. *d*) Finalmente si, entendida en sentido *trascendente* de realismo moderado, la verdad podría importar en la realidad, verdaderamente, una atribución necesaria y eterna, en caso de que todo ser fuera perecedero, contingente y temporal. Con otras palabras: si hemos llegado a admitir que en la realidad o ser, o sujeto de toda proposición verdadera hay realmente una exigencia de necesidad y eternidad objetivas, con la *exclusión perpetua y necesaria de que lo contradictorio pueda ser jamás verdadero*, entonces, digo ver cómo podría ser objetiva esta exigencia de eternidad y necesidad, en caso de que por ser toda realidad perecedera, pudiera faltar todo fundamento necesario y eterno para esta exigencia de necesidad y eternidad que aparecen en la verdad.

Pero antes de abordar este planteamiento veamos, porque ayudará no poco, algunos datos históricos de más relieve sobre este interesante problema.

II. *San Agustín.*

El genial San Agustín es un defensor decidido del valor del argumento que a partir de la verdad inmutable infiere la existencia de Dios.

En sus Confesiones, refiriendo su progresiva ascensión a Dios, dice: "Buscando, pues, [...] qué se me representaba al juzgar cabalmente sobre cosas mudables, al decir: *esto debe ser así, aquello no;* buscando esto, pues, por dónde juzgaba cuando así juzgaba, había hallado la inmutable y verdadera *eternidad de la verdad, por encima de mi mente mudable*" [1].

Mucho más de propósito y largamente trata de este tema en el libro segundo del *De libero arbitrio*, en el que empieza ante todo por dejar bien firme que bajo nuestros juicios ideales o de esencias está latente una *verdadera necesidad*: "De todo lo que toco con el sentido corporal, como es este cielo y esta tierra, y cualesquiera otros cuerpos contenidos en ellos, percibo, no sé por cuanto tiempo han de ser; pero que siete y tres son diez, y *no sólo ahora, sino siempre*, y de ningún modo alguna vez siete y tres no fueron diez, o alguna vez siete y tres dejarán de serlo. Dije,

---

[1] San Augustinus: *Confesionum*, lib. 7, c. 17 (M. P. L., t. 32, col. 744): "Quaerens enim [...] quid mihi praesto esset integre de mutabilibus judicanti et dicenti: *hoc ita esse debet, illud non ita*: hoc ergo quaerens, unde judicarem, cum ita judicarem inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem, supra mentem mean commutabilen." En este texto y en los siguientes subrayaré algunas palabras.

pues, que esta *verdad incorruptible* del mundo es común a mí y a cualquiera que raciocine" [2].

A partir del hecho comprobable *a posteriori* de esta necesidad de la verdad, pasa a afirmarla: "Con éstas y muchas pruebas así les es forzoso reconocer a aquellos a quienes Dios les concedió ingenio para disputar, y no entenebreció la pertinencia de las tinieblas, que la naturaleza y verdad de los números no pertenecen a los sentidos corporales, y es imperecedera e íntegra, y común a todos los que raciocinan para [poder así] ver" [3].

Reconocida ya esta objetiva necesidad como condición del valor de verdad de todos los juicios verdaderos, infiere al Ser Eterno e inmutable, es decir, Necesario, superior a lo que pueden dar la existencia física de nuestras mentes, en cuanto son contingentes: "Así, pues, de aquello que tanto tú como yo, de un modo común a todos, con su propio entendimiento cada uno percibe, nunca jamás digas que pertenece a la naturaleza de la mente de alguno de nosotros" [4]. "Pero *si esta verdad fuese igual a nuestras mentes, también ella sería mudable.* Pues nuestras inteligencias a veces ven más, otras ven menos, y por ello reconocen que son mudables; mientras que ella, permaneciendo en sí, ni avanza cuando es vista más por nosotros, ni sufre mengua cuando menos, sino que íntegra e incorrupta, alegra con su luz a los que se han vuelto hacia ella, y castiga con la ceguera a los que se le apartan" [5].

De donde concluye San Agustín: "Si, pues, hay algo más noble [que la verdad], será Dios; y si no lo hay, la misma verdad es Dios" [6].

---

[2] San Agustinus: *De libero arbitrio,* II, c. 8, n. 21 (M. P. L., t. 32, col. 1252): "Quidquid sensu corporis tango, veluti est hoc caelum et haec terra, et quaecumque in eis aliacorpora sentio, quandiu futura sunt nescio: septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper, neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem mundi veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem."

[3] Ibid., núm. 24 (col. 1253): "His et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginum non obduxit, rationem veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem."

[4] Ibid., núm. 33, cap. XII (col. 1259): "Sic ergo etiam illa quae et tu communiter, propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam."

[5] Ibid., núm, 34 (col. 1259): "Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, *mutabilis etiam ipsa esset.* Mentes enim nostrae aliquando plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles: cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate."

[6] Ibid., cap. XV, núm. 39 (col. 1262): "Si enim aliquid est excellentius [veritate] ille potius Deus est: si autem non est, jam ipsa veritas Deus est." De un modo semejante en la obra *De Trinitate,* lib. 12, cap. 2, núm. 2 (M. P. L., col. 999), dice: "Sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus *secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essen.*"

III. *Santo Tomás.*

Cuando Santo Tomás traza en la *Suma* las cinco vías para probar la existencia de Dios, no hace mención "explícita" del argumento agustiniano que parte del carácter necesario y eterno de la verdad. Pero tanto en la *Suma* como en la cuestión disputada *De veritate,* como en el *Contra Gentes,* etc., nos brinda todos los elementos que necesitamos para poder con ellos formular esta demostración; a saber: *a*), reconoce la *necesidad objetiva* que importan los juicios verdaderos, y *b*), que esta necesidad objetiva no puede provenir de la *sola* mente humana.

En la *Suma* habla así: "Hay que decir que nuestro entendimiento no es eterno, ni es eterna la verdad de las proposiciones que formamos nosotros, sino que en cierto tiempo empezó. Y antes de que existiese esta verdad, no era verdad decir que tal verdad existía, si no es en el entendimiento divino, *solamente en el cual* la verdad es eterna" [7]; "por consiguiente, *si no hubiese ningún entendimiento eterno, ninguna verdad sería eterna;* pero porque sólo el entendimiento divino es eterno, *en él sólo la verdad tiene eternidad*" [8].

Ahora bien; aun meramente *a posteriori,* observando los caracteres con que la verdad aparece ante nosotros, de hecho, se manifiesta en ella también cierta necesidad y eternidad, de tal manera que la verdad no sería verdad si no contuviese el sentido de que *nunca podrá,* en ninguna hipótesis, ser verdad que "el todo es menor que su parte", o que "la naturaleza humana no es racional"; es decir, aunque todas las criaturas contingentes pereciesen: "si todas las criaturas se destruyesen, todavía la naturaleza permanecería tal que le pertenecería la racionalidad" [9]. Y todavía con más claridad: "La verdad de las proposiciones, así como es incorruptible, asimismo, en cuanto le atañe, *es eterna: pues es necesaria; y todo lo necesario es eterno,* porque lo que es necesario que sea, es imposible que no sea" [10].

---

[7] S. Thomas, I.ª, q. 16, a. VII, ad 4; cfr. *De Veritate,* q. 1.ª, a. IV: "Dicendum quod quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium, quae nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incepit. Et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est aeterna."

[8] Ibid., corp.: "Unde, si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna; sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet."

[9] *Quodlib.* VIII, q. I, a. 1, ad 1: "Si omnes creaturae deficerent, adhuc natura humana remaneret talis quod ei competeret rationabilitas." Y en el *De Veritate,* I.ª, IV, ad 3: "dicendum, quod *veritas quae remanet destructis rebus,* est veritas intellectus *divini*".

[10] *C. Gentes,* II, c. 83: "Veritas intelligibilium, sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se est *aeterna: est enim necessaria; omne autem necessarium est aeternum,* quia quod necesse est esse, impossibile est non esse."

Pero ¿qué se deduce de este carácter inmutable y eterno de la verdad? Los averroístas equivocadamente inferían que el mismo entendimiento humano o el alma humana es eterna: "No se puede deducir que el alma sea eterna" [11], como ellos pretendían. ¿Qué se puede *deducir*, pues, de esta *eternidad de la verdad*? Santo Tomás da aquí expresamente la inferencia: no se deduce que el alma sea eterna, "sino que las verdades entendidas se *fundan en un ser eterno*" [12].

El P. Descoqs sobreentiende aquí una cláusula que diría así: se deduce que las verdades entendidas se fundan en un ser eterno "si ya se ha demostrado por otro lado su existencia". Desde luego, si ya se ha demostrado, se deduce que en él se fundan los caracteres eternos de la verdad (y así todos los tratados clásicos de ontología o metafísica, escolásticos, después de la tesis de los "posibles", o "juicios ideales", o "inmutabilidad de las esencias", declaran que es preciso poner en Dios su fundamento último). Pero pregunto; y si no se hubiese demostrado todavía, por otro lado, la existencia de Dios, Ser Eterno, pero previamente a esta demostración pudiese yo refutar el relativismo y establecer así *a posteriori*, que la verdad no es tal si no excluye con absoluta necesidad y eternidad la falsedad contraria, ¿por qué entonces no podría lógicamente afirmar la existencia de este fundamento, sin el cual no tendría sentido dar a cualquier verdad el nombre de verdad, ni se podrían explicar los "posibles", "esencias", "juicios ideales", "propositiones de constantia subiecti", etc.? Parece una suposición puramente gratuita la del P. Descoqs, al restringir que *sólo en el caso* de que por otro camino se hubiese demostrado la existencia de Dios podamos poner un fundamento de la verdad, sin el cual ésta es contradictoria y absurda, pero cuyo valor comprobamos *a posteriori* por el hecho mismo que admitamos que podemos pensar con verdad.

No parece ninguna objeción seria para pensar que Santo Tomás admitía esta inferencia el hecho de que a veces concluya con más modestia [13]; pues corrientemente en nuestros raciocinios inferimos "menos" de lo que en rigor teníamos derecho a inferir, si ello es más útil entonces para el fin que pretendemos. En lógica admitimos que quien puede concluir un silogismo en *barbara*, puede también concluirlo en *barbari*; y, sin embargo, concluir particularmente no es negar que pudiésemos también inferir el consiguiente de un modo universal. O en términos de lógi-

11 *C. Gentes*, II, 84: "non potest concludi quod anima sit aeterna".
12 Ibid., "sed quod veritates intellectus fundentur in aliquo aeterno".
13 Por ejemplo en la *Summa*, I.ª, q. 16, a. VII, ad 2: "sed ex hoc non sequitur ea [universalia] esse aeterna, nisi in intellectu *si quis sit aeternus*".

ca simbólica, por el hecho de que admitamos, por ejemplo, la fórmula del principio de identidad con la implicación Cpp, es decir, p ⊃ p, no se niega que podamos expresarlo con un sentido más fuerte mediante la equivalencia Epp, es decir, p ≡ p.

Lo único que aparece cierto en los escritos de Santo Tomás sobre esta materia es que: 1.º, por una parte, nos da en ellos precisamente todos los elementos que pedimos y nos bastan para formular esta demostración; 2.º, que aunque él no niega nunca adrede el valor de este argumento, no obstante no lo formula con detención, sino sólo ocasionalmente.

¿Por qué no lo formula detenidamente? ¿Acaso será porque no admita su valor? Parece que después que se ha examinado todo lo que Santo Tomás dice sobre esta materia, es gratuita esta última suposición; y tanto más si se pueden dar explicaciones razonables del hecho de que no exponga detenidamente esta prueba. Y yo creo que, por lo menos, existen dos razones de mucho peso para que no expusiese con detención esta prueba.

Ante todo, porque la *Suma* tiene un carácter eminentemente didáctico (como también el *Contra Gentes* va a un fin definido: un compendio apto para los "infieles"). Ahora bien; esta prueba no será percibida nunca por el vulgo, sino sólo por entendimientos avezados a las inferencias lógicas, a comprender lo metafísico como tal. El pueblo ve lo que palpa con las manos; el movimiento, que requiere un motor; más fina es ya la prueba de la causalidad, aunque su punto de partida está también muy cercano a los sentidos; mucho más sutil es la prueba de la necesidad, a partir de la existencia de contingentes, que sin un ser necesario quedarían inexplicados y contradictorios; y por encima de ellas las de los grados de perfección y finalidad. Pero creo que las sobrepuja a todas en dificultad de comprensión ésta, que si bien parte de algo cuyo valor o carácter nos es exigido por la experiencia, sin embargo es metaempírico: la "necesidad" (no sensible a los sentidos, sólo patente al entendimiento) de la "verdad" (no perceptible por los sentidos, sino sólo patente *a posteriori* ante el entendimiento) infieren, so pena de contradicción, la realidad de un fundamento necesario. Había, pues, motivos muy suficientes para relegar su exposición a un lugar secundario, aunque no se negase su valor.

Otro motivo nada despreciable era el peligro de los averroístas, contra los que Santo Tomás tuvo que luchar tanto. Recuérdese el *De unitate intellectus contra averroistas*. Los averroístas, que ya propendían a considerar el *intellectus agens* como único para todos los hombres, y divino, podrían frotarse las manos con una demostración que, a partir de las verda-

des del entendimiento humano, concluye el carácter eterno y necesario de la verdad, que no sería tal sin un Ser Necesario y Eterno. Era, pues, muy oportuno en el siglo XIII no atizar el fuego y no usar argumentos que, aun siendo en sí válidos, de hecho requerían añadir una ulterior declaración sobre la contingencia de la mente humana.

El P. Garrigou-Lagrange, que admite el valor de este argumento, y cree que se halla en Santo Tomás, da otra razón; según él esta razón es que el argumento de la verdad se identifica con la "quarta via". Mi opinión personal no es en favor de esta identificación (más bien creo que este argumento concuerda en cuanto al contenido, si no en la expresión, con la primera parte de la "tertia via"). Pero sea de ello lo que fuere, por lo menos es cierto que Santo Tomás nos da todos los elementos que necesitamos para formular esta prueba; y nos basta hallar esto en él con certeza.

IV. *Suárez y Balmes.*

También podemos decir que Suárez admite los elementos que son precisos para que formulemos esta prueba, a saber: 1.º, que en la verdad del enunciado de esencias hay una "conexión *necesaria* de los términos" del juicio; y 2.º, que no puede ser así necesario meramnete por una "alienatio temporis" lógica, o abstracción precisiva; ya que si bien esta operación precisiva del sujeto pensante explica la "formulación" de esta necesidad objetiva (esto es, que podamos formularla), sin embargo en este caso no basta para explicarla si no se recurre al "fundamento objetivo" requerido, que sólo puede estar "in ordine ad aliquem intellectum, qui aeternus sit"

Veamos las palabras mismas de Suárez. Después de impugnar a Fonseca, que explicaba este carácter necesario meramente "absolvendo copulam ab existentia témporis", añade: "la proposición llamada de verdad eterna es preciso que sea necesaria por la conexión de los tiempos; pero no puede ser así necesaria, si en cierto modo no es [tal] por sí [misma], y por tanto juzgo que los universales no pueden ser llamados eternos de aquel modo [de Fonseca], *sino en orden a algún entendimiento, que sea eterno*, como expresamente dijo Santo Tomás, en la mencionada solución ad secundum, 1.ª, q. 16, art. 7" [14].

Nuestro gran Jaime Balmes no podía dejar pasar en balde ante su

[14] SUÁREZ: *Disp. Metaphys.*, 6.ª, sect. 7, núm. 7: "propositio, quae perpetuae veritatis dicitur, oportet ut sit necessaria ex connexione terminorum; non potest autem sic esse necesaria, nisi aliquomodo sit [talis] *per se* et ideo existimo universalia non posse dici aeterna illo modo [Fonseca], *nisi in ordine ad aliquem intellectum, qui aeternus sit*, ut expresse dixit D. Thomas, in dicta solutione ad secundum".

profunda mirada esta interesante prueba. Y por ello no sólo la formuló, sino que le dedicó varios capítulos de su *Filosofía Fundamental*.

Toma como ejemplo de su análisis una proposición: "Dos círculos de diámetros iguales son iguales". Ahora bien, lo que ante todo salta a los ojos en la verdad de este juicio es su *absoluta universalidad* (Balmes, como buen matemático, era capaz de comprender lo que supone un cuantificador universal), sin la cual no pueden tener ningún valor las matemáticas como ciencias exactas: "Desde luego salta a los ojos que la verdad de la proposición no se funda en nuestra experiencia: ésta debe circunscribirse a lo que nosotros hemos experimentado; el número de sus casos ha de ser muy reducido, y por grande que le supusiéramos distaría infinitamente de lo que ha menester para igualar la *universalidad de la proposición*" [15]. Adviértase, entre paréntesis, que da lo mismo una universalidad absoluta que una necesidad: si A "necesariamente" es B, tendré el derecho de predicar B de A, ahora, después, siempre, es decir, con absoluta "universalidad" (es decir, no la que hay en la inducción completa, sino en la incompleta, con un sinfín de predicación); y viceversa, si sin fin puedo predicar B de A, es debido a que B necesariamente es A.

Por otra parte (rechazado el idealismo kantiano y postkantiano) es preciso reconocer el sentido de objetividad que ahí se encarna: "Tampoco la verdad se refiere a nuestro modo de entender; antes, por el contrario, nosotros *la concebimos como independiente de nuestro pensamiento*. Si se nos pregunta qué sería de esta verdad en caso de que nosotros no existiéramos, responderemos sin vacilar que la verdad sería la misma, que no adquiere nada con nuestra existencia, ni perdería nada con nuestra desaparición. Si creyésemos que esta verdad depende en algún modo de nosotros, dejaría de ser lo que es, *no fuera una verdad necesaria, sino contingente*" [16].

Ahora bien, precisamente inferir la existencia de este fundamento necesario implicado por el contenido objetivo de la verdad es lo que hace la prueba: "un enlace absolutamente necesario, que no se funda en nosotros ni en el mundo externo; un enlace que preexiste a cuanto podemos imaginar y que subsiste aun después de haberlo aniquilado todo con un esfuerzo de nuestro entendimiento, se ha de fundar en algo, no puede tener por origen la nada: decir esto sería afirmar que hay un hecho necesario sin razón suficiente" [17].

---

[15] BALMES, J.: *Filosofía fundamental*, lib. 4, cap. 26, núm. 163. Edición Biblioteca Balmes, vol. 18, p. 147; edición BAC, vol. 2, p. 487.
[16] Ibíd., núm. 164.
[17] Ibíd., núm. 167. Edic. BB, p. 148. Edic. BAC, p. 488.

Pero nótese bien, que la prueba balmesiana es también una prueba *a posteriori*, que parte del hecho de que refutando el relativismo ("verdadero para unos y no para otros", "para un tiempo y no para otro", etcétera) y el idealismo ("verdadero únicamente por nuestro modo humano de pensar"), entonces "deduce" Balmes la condición implicada en la verdad, como al ver por la mañana el campo que sin arroyos de riego está mojado, deducimos la existencia de nubes de lluvia durante la noche, existencia que entonces no vemos, pero que legítimamente inferimos, ya que comprobamos un consiguiente que sin la realidad de esta condición no existiría: "No puede haber dos razones humanas, siendo verdadero para uno lo que sea falso para otro; independientemente de toda comunicación entre los espíritus humanos, y de toda intuición, *hay verdades necesarias para todos*. Si queremos explicar esta unidad es necesario salir de nosotros y elevarnos a la grande unidad de donde sale todo y adonde se dirige todo. Este punto de vista es alto, pero es el único; si nos apartamos de él, no vemos nada; estamos precisados a emplear palabras que nada significan. ¡Pensamiento sublime y consolador! Aun cuando el hombre no se acuerda de Dios, y quizás le niega, tiene a Dios en su entendimiento, en sus ideas, en todo cuanto es, en todo cuanto piensa; la fuerza perceptiva se la ha comunicado Dios; *la verdad objetiva se funda en Dios* [el hombre]; *no puede afirmar una verdad sin que afirme una cosa representada en Dios*. Esta comunicación íntima de lo finito con lo infinito es una de las verdades más ciertas de la metafísica" [18].

No citaré de ninguna manera a Kant entre los defensores de esta prueba, porque si bien es verdad que en el período precrítico escribió en 1763 su ensayo *Der einzig möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, sin embargo, no toma esta prueba *a posteriori*, como la toman S. Agustín, y Balmes; es decir, justificando por la comprobación filosófica y contra el escepticismo, el carácter necesario objetivo de nuestra verdad, e infiriendo la prueba desde este hecho contingente (a saber: que nosotros poseamos en nuestra vida una verdad necesaria, cuya condición requerida deducimos).

Kant, al revés, toma esta prueba enteramente de otro modo, como *a priori* (aunque no analítica). Es ya otra prueba; y, por cierto, en este sentido es inaceptable. No es raro que años después, en la *Crítica de la razón pura*, al atribuir Kant toda universalidad y toda necesidad a una radicación en la aprioridad trascendental, dando por tanto a la ver-

[18] BALMES, J.: *Filosofía fundamental*, lib. 4, cap. 27, núm. 173. Edic. BB, p. 154. Edic. BAC, p. 491.

dad un sentido no trascendente, sino fenoménico, tampoco hablase ya de esta prueba que había admitido en otro tiempo, durante el período precrítico.

Kant, después de distinguir entre los "data", o sea lo material del juicio de posibilidad (v. gr. "triángulo", "ángulo recto") y la "repugnancia", o sea lo "formal" de la posibilidad ("un triángulo con un ángulo recto es en sí mismo posible") [19], afirma que toda posibilidad intrínseca supone algún "material" pensable; pero aunque *a priori* no sería imposible ante nuestro entendimiento que hubiera podido no existir nada (en lo cual estamos de acuerdo con él plenamente) [20], sin embargo, según Kant, si se quita toda *esencia* pensable (o sea los "data"), ya no puede haber ninguna posibilidad; y por esto "es simplemente imposible que nada exista" [21]; es decir, no puede *a priori* pensarse en la absoluta imposibilidad [22].

De aquí deduce que la posibilidad supone dada alguna realidad (o en sí, o como consecuencia) [23]; y por tanto "existe un ser simplemente Necesario" [24].

Veamos su misma formulación: "Toda posibilidad presupone algo real, en lo cual y por lo cual así todo lo pensable es dado. Según esto hay una cierta realidad, cuya supresión misma suprimiría en general toda posibilidad interna. Pero aquello cuya supresión o negación suprime toda posibilidad es simplemente necesario. Según esto existe algo de manera absolutamente necesaria" [25].

---

[19] KANT, I.: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Parte 1.ª, 2.ª Betrachtung, § 1.º. Nöthige Unterscheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsgg. v. d. König. Preuss. Akad. d. Wiss. Berlín, 1905; vol. 2.º (Vorkritische Schriften, 1757-1777), p. 77.

[20] Ibid.: "Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz", § 2, p. 78. Para nosotros es evidente *a posteriori* que existen seres contingentes, y sólo a partir de ahí concluímos el Necesario, como condición implicada en la existencia de los contingentes; pero *no demostramos a priori que el ser ha de existir*, pues seríamos parmenidianos. Tanto valdría esto como demostrar *cuasi a priori* o *a simultáneo* la existencia de Dios, según el modo del argumento ontológico.

[21] Ibid., § 3, p. 79: "Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird das ist schlechterdings unmöglich. [...] Mithin ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire."

[22] En lo cual, claro está, me separo de él; pues si bien no es pensable la absoluta imposibilidad, pero en esta hipótesis absurda de que alguien pensase, cuando no hubiese nada, ni posibilidad (es decir, una vez admitida una contradicción), entonces no sería "objetivo" este pensar (por hipótesis); y entonces afirmación y negación serían iguales; que es precisamente la hipótesis inicial: que no hubiese nada de realidad. Todo pensar sería intrínsecamente contradictorio, lo cual *ahora* no puede ser, pero esto nos consta *a posteriori* por la reflexión sobre el hecho de que pensamos con verdad y en un plano existencial.

[23] Ibid., 1, § 4, p. 79.

[24] Ibid., 3.ª Betrachtung, § 2, p. 83.

[25] Ibid.: "Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch

El defecto radical de esta demostración *a priori* está en que ya al principio se da (subrepticiamente y sin advertirlo) aquello de lo que sacará después la conclusión: el salto de la mera "esencia" (puesto que parte *a priori*) a la "existencia".

Expresemos con un silogismo el pensamiento de Kant: "aquello cuya supresión o negación suprime toda posibilidad = es simplemente necesario. Pero una realidad que sea de modo absolutamente necesario = es aquello cuya supresión o negación suprime toda posibilidad. Luego, una realidad que sea de modo absolutamente necesario = es simplemente necesaria" [26].

A este prueba, si se toma en sentido *a priori* (es decir ,sin presuponer por la *experiencia* que se da una verdad sobre *existencias*, cuya condición *existencial* se infiere), le replicamos así: distingo la mayor: si suponemos que ha de ser objetiva en sentido "trascendente" y "existencial" la posibilidad, y lo suponemos no *a priori* (sino v. gr., a partir de la prueba basada en el hecho de nuestra verdad con su carácter necesario, por refutar al relativismo como autodestructor o contradictorio), lo concedemos; pero sin suponerlo, lo negamos. Del mismo modo se contradistingue la menor.

Pero esta prueba formulada con estos correctivos ya equivale a la prueba tradicional del Ser Necesario, sólo que en vez de partir de una "existencia contingente" para deducir lo que es su condición indispensable, la realidad de un "Existente Necesario", parte del hecho contingente de que tengamos una "verdad necesaria" sobre los contingentes, verdad que sería un contrasentido si no tuviese lugar lo que es su condición indispensable; esto es, el fundamento de su "posibilidad" (en otras palabras: la "*necesidad* de no-contradicción"), pero buscada en el

---

alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige amer, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise."

[26] Para resumir una vez más el pensamiento de Kant con otras palabras lo expresaré así: puedo concebir un hombre, o un triángulo, sin existencia; ésta les es accidental, y negarla de ellos o de todos no importa contradicción (es decir, negarla *a priori*, prescindiendo del hecho *a posteriori* de que existan; que Kant, como racionalista, no toma en consideración). En cambio, el contenido objetivo de triángulo y de ángulo recto ha de ser algo, ha de tener una realidad lógica. ¿Por qué? Porque negándolo se convertiría en imposible la posibilidad (es decir, negando *todo elemento* "material" sobre el que verse la no-contradicción o necesidad de no-repugnancia, ya no podría aplicarse el elemento "formal", o sea la no-repugnancia misma); es así que negar la "necesidad" de no-contradicción es lógicamente contradictoria y, por tanto, "imposible"; luego la realidad que se dé "necesariamente" es necesaria. Tal vez así en esta forma aparece más claramente la ilegitimidad del salto de la esencia a la existencia, o si se prefiere, el carácter *a priori* de esta prueba kantiana.

mismo orden existencial en que se ha planteado y hallado nuestra verdad absoluta sobre lo que aparece en nuestra experiencia. La prueba así corregida, ya se convierte en una prueba *a posteriori;* y así tomada creo que coincide con la que nos da Santo Tomás en la primera parte de su "tertia via". Desde luego, coincide también con esta prueba de la "verdad", con la sola diferencia de la formulación: en vez de "necesidad de la verdad", dice "posibilidad", que es el aspecto *ontológico* para que sea posible en el orden *criteriológico* nuestra verdad lógica absoluta.

Me he detenido algo en esta digresión sobre Kant únicamente para hacer notar que hay una distancia inmensa entre su prueba y la nuestra; que la demostración *a priori,* no tiene nada que ver con la que es *a posteriori,* otra clase de prueba.

He dado sobre el opúsculo de Kant *Der enzig möglich Beweisgrund* la interpretación que me parece acertada. No pretendo imponerla, contra las interpretaciones que otros han dado, como K. Fischer, A. Riehl, J. Maréchal, etc. Pero sea cual sea la interpretación que se dé del sentido de la prueba kantiana, por lo menos parece fuera de duda que él intentó dar una prueba *a priori,* y esto es precisamente el punto fundamental en que nos separamos de su racionalismo y lo que nos bastaba notar para nuestro intento.

V. *Examen de su formulación.*

Con lo que antecede, habiendo ya examinado por diversos lados, aceptables unos, inaceptables otros, esta prueba, a través de varios filósofos de gran renombre, será ahora más fácil que recorramos la formulación que voy a dar, la cual si bien es conocida en su contenido, según creo, no obstante creo también que es nueva en el encadenamiento y totalidad de su argumentación.

§ 1. *Antes de demostrar la existencia de Dios, puede refutarse el relativismo estableciendo la verdad "absoluta", es decir, con sentido "necesario" y "eterno".*

Puesto que nuestro argumento toma como término medio demostrativo el carácter absoluto patente en la verdad, es preciso ante todo observar que nos consta este carácter por el simple hecho de que refutemos el escepticismo y el relativismo.

Esta observación tiene gran interés por dos cosas: porque así queda

manifiesto que comprobamos la realidad de este carácter: a) *a posteriori;* es decir, por el hecho contingente de que al usar en nuestra vida y en nuestra ciencia asertos de verdad, podemos legitimar contra los escépticos y relativistas, su carácter "absoluto", es decir, "necesario", "absolutamente universal", sin el cual la verdad ya no sería verdad, sino que se autodestruiría con la contradicción manifiesta del relativismo; b) y esto *aun antes de demostrar la existencia de Dios;* no nos es preciso esperar hasta haber demostrado la existencia de Dios para poder establecer el carácter "absoluto" del principio de no-contradicción en sentido trascendente, o el de causalidad, o el de razón suficiente.

Digo esto último porque algún autor escolástico, poco amigo de esta prueba, pero constreñido por la fuerza de su argumentación que nos hace encontrar un fundamento Necesario, imprescindible para el sentido de los "posibles", o sea de los "juicios ideales", o sea el "carácter absoluto de la verdad", o como quiera que se lo llame, recurre al arbitrio de decir: "admitimos que una *esencia* necesaria y eterna, que objetivamente ha de regir por fuerza todo existente y aun todo posible, no puede comprenderse que sea algo objetivo si es colocada *en sí,* a modo de idea platónica, si no está arraigada en algo *existente,* que como fundamento suyo, habrá de ser también necesario y eterno; esto lo admitimos; pero este fundamento imprescindible de los posibles lo hallamos en Dios, después que por otro camino ya hemos demostrado su existencia".

Si ya hemos demostrado la existencia de Dios por otro camino, claro está que también entonces tendremos dónde fundar la verdad necesaria y eterna; pero ¿por qué razón *sólo* podremos fundarla entonces y no antes, si precisamente se concede que sin esta existencia sería contradictoria la misma noción de verdad, cuya valor absoluto comprobamos so pena de caer en el relativismo?

La objeción tendría valor si antes de demostrar la existencia de Dios no pudiese constarnos el carácter "absoluto" de la verdad; pero 1.°, *si* nos consta este carácter por la refutación del escepticismo, y 2.°, *si* una vez admitido este carácter "absoluto" (o sea necesario y eterno) de lo que se dice o atribuye a un existente, fuera contradictorio colocar esta esencia "en sí" como idea platónica sin radicar en un existente singular, necesario y eterno; si se admiten estas dos condiciones, entonces es absolutamente infrustrable admitir el consiguiente so pena de contradicción; lo cual es ciertamente un género de demostración que puede darse aun antes de haber demostrado la existencia de Dios.

Ahora bien, ver si estas dos condiciones se verifican o no, ya lo exa-

minaremos en los párrafos siguientes; ahora nos basta consignar el enlace lógico de la prueba, que repito, se limita a mostrar que si la verdad no tiene un sentido absoluto (atribución necesaria y eterna), no es verdad, se autodestruye con la contradicción del relativismo; y si tiene, según comprobamos así *a posteriori* este sentido, o bien ponemos como fundamento de ella a Dios, existente Necesario y Eterno, o bien incurrimos en otra contradicción: esta última sería porque ni se puede negar un fundamento *existente* que dé soporte a esta esencia (ya que una sola esencia no puede con verdad tener una exigencia eterna, ni siquiera "existe"), ni puede esta esencia existir "en sí" (pues sería contradictorio un existente en sí "universal", ya que no sería "lo que es", sino otro, y otro sin fin, pues por hipótesis es universal); luego este fundamento es un existente, singular y necesario; es decir, Dios.

Con sinceridad, no creo que fácilmente pueda hallarse en una prueba científica o filosófica, un nexo de demostración tan claro como ése. Examinar si de hecho se cumplen o no estas condiciones es cosa distinta del nexo lógico, y lo examinaremos precisamente cuando refutaremos a continuación las filosofías idealistas, que ponen esta necesidad en una aprioridad del sujeto, y dan por tanto a la verdad un sentido formal, no trascendente. Pero antes de pasar a estudiar este aspecto de la prueba (la menor del silogismo condicional que afirma la realidad de la condición) nos es preciso, si no queremos oscurecer innecesariamente la demostración, que quede bien claro el punto previo, a saber, ver el enlace mismo de la prueba, el nexo lógico.

Una fórmula de lógica simbólica puede, tal vez, ayudarnos no poco:

$$1. \quad C \quad Cpq \; C \; Cqr \quad Cpr$$

o sea, en la escritura peano-russeliana

$$(p \supset q) \supset [(q \supset r) \supset (p \supset r)]$$

En donde "p" = el contenido objetivo afirmado en un juicio, en que se atribuye al sujeto un predicado, con verdad; es decir, no por mera construcción mental, sino porque *en la realidad extramental hay la necesidad* (o sea el nexo) *de atribución*. Por ejemplo (de orden *existencial*, pero *esencial*) el juicio: "estas dos ruedas de igual diámetro, tienen sus radios iguales"; o bien (de orden *existencial-accidental*), "Pío XII, en 1945, habitó en Roma", o bien (de orden *esencial-esencial*): "si existe un todo, será mayor que la parte"; o bien (de orden *esencial-accidental*): "si un hombre corre, entonces se mueve"; "q" = lo que independiente-

mente del hecho de que lo pensemos *fuera de nuestra mente, necesariamente excluye que pueda darse lo opuesto;* por tanto, en virtud de esta xigencia necesaria, eternamente (en todo tiempo) y en todo lugar o circunstancia será falso decir lo contradictorio de lo verdadero, en el mismo sentido y grado con que lo es; "r" = se da independientemente del hecho de que con nuestra mente lo formulemos; es decir, *fuera de nuestro acto mental se da esta "necesaria" exigencia* de que sea falsa eternamente toda proposición contradictoria de esta verdad. En vez de "eternamente" se puede decir "universalmente"; esto es, con absoluta ilimitación o necesidad; el sentido que le damos es en todos los casos el mismo: este carácter "absoluto" de la verdad.

Este último "argumento" ("argumento" en terminología de lógica matemática); es decir, "r", dice sólo que *se da fuera de nuestro acto mental pensante esta "necesaria" exigencia.* Pero ahora podemos precisar más. ¿Cómo se da esta "exigencia necesaria"? O radicada en un *Existente Necesario,* como en fundamento, cuya expresión parcial y derivada es; o sin "existencia", fuera de nuestra mente, pero meramente como *Esencia subsistente,* platónica. Es así que esto último es absurdo (porque implicaría un universal *a parte rei;* es decir, la contradicción de uno que "sería", por hipótesis, y "no sería", pues como universal es indefinidamente y por identidad "otro", y "otro", etc.); luego queda en pie el primer miembro de la disyuntiva, que es lo que se quería demostrar.

En formulación lógica, esta segunda parte del argumento es la ley del silogismo disyuntivo, que dice así:

$$2. \quad C\ K\ N\ Est\ Ns\ t$$

o bien, en la escritura peano-russeliana,

$$[\sim (s \equiv t) \ . \sim s] \supset t$$

Es decir, tomando la disyuntiva (matriz = 0110) expresada aquí como negación de equivalencia (1001) o sea NE; "s" = "esencia" platónica, subsiste en sí, necesaria y universal *a parte rei;* "t" = "Existente" necesario, fundamento en que radica la esencia, expresión suya. Sustituyendo "t" de la función 2, en la función 1 en vez de "r", se tiene expresado claramente el nexo de la argumentación.

Repito, no he pretendido dar ahora ninguna demostración de lógica simbólica (podría desarrollarse sin dificultad, pero ahora nos habría llevado demasiado lejos de nuestro propósito y no me interesaba por tanto darla). He querido sólo mostrar cuál es el esquema o nexo de la demostración para que la dificultad se centre en ella, pero no se pro-

duzcan desviaciones, a mi ver enteramente desprovistas de sentido, como aquella de que "así es, después de demostrada por otro lado la existencia de Dios". No podemos responder esto a un silogismo o a una demostración matemática; se admiten o no se admiten las premisas y luego uno ha de ser consecuente con su negación si no las admite; pero si las admite, y el nexo de la formulación es claro, es preciso admitir la conclusión.

El verdadero punto de peligro y dificultad en esta argumentación es el salto ilegítimo que da el racionalismo *a priori*, desde la esencia a la existencia; es decir, está el peligro en dar al principio de la función a Cpq un sentido "ideal" o sea de esencia, para sacar después la misma implicación en el plano u orden "existencial". En la fórmula de Kant hemos achacado precisamente esto; reconociendo él que la existencia no es un predicado, o sea que no es analítica su expresión a partir de la esencia o formulación lógica, sin embargo intenta dar este salto de la esencia a la existencia.

Pero nuestro modo de proceder es enteramente diverso; no decimos si "*ha de darse* la posibilidad". Decimos que en tanto será posible refutar el relativismo para el cual la verdad es cambiante, para un tiempo y no para otro, para unos hombres y no para todos, etc., en cuanto lo que decimos con verdad *aplicándola a la expresión verdadera de lo "existencial" también, exija realmente fuera de nuestra mente* (por tanto en sentido "trascendente") *no poder nunca* (es decir "universalmente" lo exige, "absolutamente", etc.) *ser negado con verdad.*

Si es verdad decir que "Pío XII vivió en Roma en 1945", necesariamente no podrá ser verdad negarlo el año 2000 o el año 100000, si todavía hay hombres entonces, o dentro de la posibilidad de que los hubiera. Si alguien hiciera depender la objetividad de esta exigencia absoluta de la verdad, si la hiciera depender, digo, de cierto tiempo (por grande que sea), o de un hecho contingente (por ejemplo, que haya hombres que lo puedan decir), o bien estableciendo esta necesidad de no-contradicción sólo para el mundo existente actual y no para los posibles, etc., entonces *quitando esta condición contingente de la que por hipótesis se hace depender la verdad* (y podría quitarse, pues por hipótesis es contingente) sucedería que podría realmente no ser lo que sea en cuanto sea, sucedería la posibilidad de la contradicción; en otras palabras, para una mente que no fuera la contingente humana; por ejemplo, un ángel, o para un Ser Eterno, o para otros seres posibles contingentes, ya no sería falso (fuera de esta condición contingente de que se hizo depender la verdad) negar que $2+2=4$, o que "Pío XII vivió en Roma en 1945"; et-

cétera. No sólo habría esta contradicción, sino que acortando esta condición contingente (de tiempo, personas, etc.), que puede acortarse sin variar nada esencial, puesto que es contingente, sucedería que quedaría la verdad sujeta también a la misma condición contingente (de tiempo por ejemplo), pero más corto; y acortándolo de nuevo y otra vez, llegaríamos lógicamente a que un juicio como "el todo es mayor que su parte" podría de derecho ser verdadero hoy y falso mañana; o verdadero ahora y falso dentro de unas horas.

Es así que *a posteriori* vemos que esta proposición es falsa por absurda y autodestructora al ponerse, como aparece en la refutación del relativismo y escepticismo, que ahora no voy a exponer para no alargarme; luego es verdadera la contradictoria de esta proposición; es decir, que la verdad es tal si tiene el sentido de que en la realidad, no meramente por nuestro modo de pensar, el ser objetivo, existente, independiente de nosotros "es lo que es y no otro, en cuanto sea, y en cuanto sea éste", de un modo *necesario, absoluto,* sin limitación ni dependencia de condición alguna contingente en cuanto al contenido de lo afirmado. Es decir, que hay realmente en la realidad existencial la exigencia de esta *base existencial que es necesaria y eterna,* como queríamos deducir. Con toda razón dijo Aristóteles que el principio de no-contradicción era el "primero" de toda demostración, el primer principio metafísico, admitido el cual en sentido trascendente, ya se tiene el salto a lo metaempírico o metafísico, y negado el cual, el hombre habría de ser mudo, no podría decir ninguna verdad, ni siquiera podría decir que "es" mudo, pues si lo dijese ya pondría implícitamente la afirmación de que no puede a la vez serlo y no serlo.

§ 2.º *Esta necesidad y eternidad no son algo puramente "formal" o "lógico", sino expresión del ser trascendente.*

El gran adversario de esta prueba es precisamente el "formalismo". Kant admite sin rodeos el carácter absoluto de la necesidad de no-contradicción, pues se da cuenta de que si se hace depender de algo empírico (como Hume, para el que los primeros principios metafísicos eran debidos a asociaciones psicológicas, y nada más) lógicamente deberíamos llegar a un escepticismo total. Pero Kant toma la solución de hacer depender esta necesidad puramente de nuestra aprioridad trascendental, de suerte que esta necesidad tendría un sentido tan sólo "lógico"; o si se prefiere, en el orden de "esencias" *no en cuanto trascendentes "fundamentalmente"* (como admitimos nosotros), sino puramente como

representadas por nosotros (sin que esta representación tenga nada que ver con lo existente en cuanto "en sí").

Naturalmente, no voy a repetir ahora toda una demostración para probar que el idealismo kantiano o postkantiano que nos veda decir algo de lo que existe "en sí", o trascendente, es una concepción que se ha de rechazar. Podría hacer notar, por ejemplo, que decir $1 + 1 = 2$ "sólo en cuanto representado así por los hombres que han de representárselo así", pero que para un ángel, $1 + 1$ tal vez serían 5 o 10.000, no lo sabemos; decir esto es a todas luces contradictorio y absurdo. Tenemos esta intuición de que esta necesidad es referente a lo existente "en sí", y a lo posible "trascendente", independientemente de nuestros actos de pensar. Pero no voy a extenderme en este momento en estas refutaciones.

Notaré, eso sí, que si se rechaza el kantismo y postkantismo de suerte que se admita el sentido "trascendente" de la necesidad de no-contradicción, entonces queda de nuevo íntegramente en pie el valor de la prueba antes expuesto.

Esto supuesto, lo único que ahora me queda por hacer es insinuar la intrínseca inestabilidad a que estas concepciones han estado constantemente expuestas, precisamente porque no puede el filósofo, sin contradicción consigo mismo y con su mente, encerrarse en un puro formalismo. Si lo cree es porque no es bastante lógico para llevar hasta el fin las consecuencias; no es bastante profundo.

Ya indiqué este tema en mi comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Amsterdam [27], y he intentado en otros escritos esbozar esta lógica interna que empuja y preside el continuo "volver a empezar" de la historia del postkantismo [28].

En brevísimo compendio sólo indicaré que es imposible sostener el apriorismo kantiano, cuyo correlato es admitir las "cosas en sí", que habrían de ser totalmente incognoscibles, pero de hecho conocidas al expresar con sentido su posición. No sólo esta contradicción fundamental, sino todas las que han sido notadas con acierto, brotan de los mismos cimientos de este sistema. En el fondo la raíz de ellas está precisamente ahí, en que si se pone como puramente formal o lógica esta aprioridad universalizadora y necesitante, se condena a sí mismo quien lo hace a no poder usar nunca ningún aserto filosófico o científico en

[27] *Le témoignage de l'être*. Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy (Amsterdam, august 11-18, 1948). Amsterdam (Ed. North-Holland Publishing Company), 1949, vol. 1.º, pp. 372-374. Se publicó traducida en PENSAMIENTO, 5 (1949), 187-198.

[28] *Filosofía y Razón*. Madrid (Ed. Razón y Fe), 1949).

sentido trascendente, y, sin embargo, de hecho le sería imprescindible hasta para que tuviera sentido la elaboración de su misma Crítica [29], pues v. gr., Kant aplica el principio de no-contradicción al análisis de sus actos de conciencia, "no meramente en cuanto representados al pensar sobre ellos", sino como "existentes en sí, en su conciencia" [30], con lo cual o se contradice, o no puede elaborar la Crítica.

También es ésta en el fondo la contradicción del idealismo que ni se puede formular como sistema más que realísticamente (pues decir "el pensamiento *en cuanto está representado por mí ahora*, no alcanza nada trascendente", es un contrasentido: el pensamiento "en cuanto en sí" existente en él o en los hombres es el que puede o no puede alcanzar algo); y por esto, llevado con lógica hasta el fin, no sólo no puede evitar el solipsismo, sino que si eliminase efectivamente toda trascendencia (sin ningún objeto en sí, del que se pudiese decir algo, sin sujeto que se lo dijese) a fuerza de querer convertir en Acto Puro al hombre (que no lo es ni puede ser), el filósofo quedaría mudo, sin decir nada, remedando vanamente de lejos con sus gestos torpes la inmutabilidad, que si bien en Dios es inmutabilidad de perfección y plenitud, en el hombre sería una destrucción de su ser. El paso a la trascendencia es inevitable; y, por tanto, vuelve de nuevo con toda su fuerza nuestra cuestión sobre el sentido que puede tener el ser al atribuirle exigencias de eternidad y necesidad, si todo ser fuera contingente.

Al desmoronarse el prestigio del idealismo surgieron múltiples sistemas, ahitos de tanto encierre trascendental, que ni aun así lograba explicar de ningún modo satisfactorio, concordante con la vida que observamos, este rastro de necesidad imposible de eliminar. Fueron los sistemas de tendencia empírico-positivística, como el psicologismo de Stuart Mill, los que entonces ensayaron su solución. En realidad el psicologismo niega que haya en nuestros asertos una verdadera universalidad y necesidad; entonces, claro está, suprime el problema de raíz; pero Husserl demuestra muy bien que precisamente por esto no se dan cuenta que deberían caer en el relativismo y escepticismo totales, si fueran lógicos hasta el término [31].

En consecuencia, Husserl admite que las esencias son realmente universales y necesarias: no son una "aproximación" a ojo de buen cubero, como imaginó el psicologismo. Si un aserto matemático, "como

---

[29] Véase PENSAMIENTO, 5 (1949), 280-284. Y mi obra *Investigaciones metafísicas*. Barcelona (Ed. Atlántida), 1949, pp. 28-40.
[30] Véase PENSAMIENTO, 4 (1948), 420.
[31] Véase *Filosofía y Razón*. o. c. pp. 164-169.

1 + 1 no son 100", fuera entendido al modo psicologístico, como expresión de una costumbre, o asociación psicológica, o algo parecido, y nada más, las matemáticas no serían ciencias exactas, sino muy inexactas. El principio de no contradicción sería la misma contradicción, y todo pensar verdadero sería imposible.

Pero entonces, ¿cómo explicar estas esencias universales y necesarias? Desde luego, no como Kant (que llevaría a admitir "absurdas cosas *en sí*", en frase de Husserl), ni como el idealismo (que el mismo Husserl rechaza, porque no demuestran nada los argumentos con los que debería establecerse, y por las consecuencias inadmisibles a que llegaría llevado hasta el fin de sus exigencias; por ejemplo, que los puicios matemáticos como $1 + 1 = 2$, sólo podrían ser verdaderos para nosotros, en cuanto construídos por nuestra mente; pero no sabríamos si sería así para ángeles "o para dioses", según la fuerte frase de Husserl). Pero entonces: 1.º, si se admite que estas esencias son realmente universales y necesarias para no caer en el relativismo psicologista. 2.º, si no se las quiere explicar por el formalismo kantiano o idealista, quedan tales en sentido *trascendente*. Y se plantea de nuevo inexorablemente el problema, ¿cómo explicar estas esencias?

Husser llegó unos momentos a dar ocasión a que sus discípulos creyesen que admitiría la existencia de Dios, al entrever la disyuntiva: estas esencias intuídas (no "construídas" por la mente) no pueden existir solas, así como esencias universales, sin soporte y sin explicación; por tanto, o bien se volvía a un Ser Necesario y Eterno, en que radicasen, o bien se caía de nuevo en otra especie de idealismo. Fué el momento más emocionante y dramático de la filosofía de Husserl [32].

Tal vez cuando los archivos de Husserl vayan dando sus fondos, podrá verse si al fin el maestro alemán se avecinó o no a dar este paso, sobre lo cual algunos dicen que llegó a él (no sé con qué fundamento lo dicen). En todo caso, su íntima colaboradora, Edith Stein, mostró tal cambio que al fin llegó a Dios.

Si hemos de fiarnos de lo que por fuera apareció, Husserl en un momento prefirió caer con la segunda "epokhé" en otra clase de idealismo, el monadológico. Pero entonces surgía de nuevo, como le notó su discípulo Celms, muy aceradamente crítico, el problema del "solipsismo", y con qué coherencia lógica podía evitar el considerar a los otros "yo" como algo más que no fuera una mera esencia puesta por su "yo" trascendental. Y finalmente las innumerables objeciones que surgen contra todo idealismo propiamente tal.

[32] O. c., pp. 185-196.

El existencialismo tampoco ha sabido resolver este problema; lo único que ha hecho ha sido esconderlo cuidadosamente, quitar el angustioso dilema de delante. Pero en realidad, o bien hace subrepticiamente el paso al trascendente en sí (y con ello se contradice y destruye) [33], o bien habría de quedar encerrado en un solipsismo de esencias universales, necesarias y eternas, con el agravante de que si las considera como puestas por el propio "Dasein", 1.°, o bien habría de hacer al hombre un ser necesario, un Dios (viejo defecto del idealismo); o 2.°, si lo destina a la muerte, cae de nuevo en el absurdo, ya al dejar (como Heidegger en "Sein und Zeit") inexplicada la Ontología, ciencia del ser en sí, que no puede edificar, como pretendía, o finalmente cae en el mayor relativismo (como Sartre o Jasper) [34].

VI. *Conclusión.*

Y al ver esta historia interna, uno se pregunta de nuevo: siendo imposible suprimir del ser (y de su aprehensión por el hombre mediante la verdad conceptual) este rastro de universalidad y necesidad, que se hace patente hasta con el solo hecho de que pensemos y conozcamos; siendo imposible fundar en la *mente humana, contingente* y *perecedera,* o en un *ser mudable y caduco* una capacidad de sobrellevar tan enorme peso, como es una atribución *objetivamente necesaria y eterna,* ¿por qué no se deciden los filósofos a someterse a Dios, fundando así en un Ser Necesario una verdad "ontológica" que sólo *poco a poco y limitadamente* iremos descubriendo con nuestra verdad "lógica", aunque esto nos imponga una sujeción, un renunciar al racionalismo, el sacrificio de no poder ver aquí transparente la realidad del mundo ni su "filtración racionalista", que sólo con la posesión de Dios nos será posible?

En todo caso, téngase en cuenta que si a nuestra prueba se le diese

---

[33] Ibid. Véase Iturrioz, J.: Abstracciones en Heidegger, Pensamiento, 1 (1945), páginas 353-357; y mis recensiones a la obra de De Waehlens sobre *Sein und Zeit,* II (1946), 220, y a la de Millán Puelles sobre Husserl, 7 (1951), 418.

[34] Para Sartre, "La connaissance nous met en présence de l'absolu et il y a une vérité de la connaissance. Mais cette vérité, quoique no nous livrant rien de plus et rien de moins que l'absolu, demeure *stristement humaine*" (*L'Etre et le Néant.* París (ed. 1949), 2.ª parte, cap. 3, V, p. 270). El relativismo de Sartre en cuanto a la moral, al negar todo valor a unos preceptos que pretendan ser objetivamente buenos y obligatorios, constriñentes para todos, es cosa que se ve con sólo hojear la obra sartriana; pero esta lamentable actitud de relatividad práctica es hija del relativismo teórico o especulativo. En cuanto a Jaspers, indiqué su relativismo en Pensamiento, 5 (1949), 286-290; y en el opúsculo *Grandeza y servidumbre de la Metafísica.* Barcelona (Edit. Balmes), 1951, pp. 14-15. Véase también como complemento Pensamiento, 6 (1950), 33-42. Finalmente asimismo en Pensamiento, 7 (1951), el estudio *Relativismo y metafísica absolutamente verdadera,* § VI, *El relativismo existencialista.*

un sentido apriorístico *que no tiene* salto parecido al metalógico de Maréchal, o en algo a una prueba de Blondel) [35], entonces *simultáneamente* refutaría a los autores postkantianos y llegaría a demostrar la existencia trascendente de Dios.

Pero la prueba, tal como la hemos visto desarrollada aquí (creo que de acuerdo con San Agustín), no tiene *nada que ver con estos procesos más o menos apriorísticos.*

La base primera, para esta prueba *a posteriori*, es afirmar naturalmente el hecho de que pensamos con valor "trascendente", es decir, de realismo moderado aristotélicotomista, con nuestros conceptos universales y juicios, lo cual supone tanto rechazar el relativismo, como estos sistemas postkantianos de corriente más o menos idealista.

Sólo entonces, a partir del hecho demostrado *a posteriori* del valor de la verdad que poseemos, sólo entonces nos colocamos desde el principio en un plano existencial, y es lícito pasar de él a una condición implicada en él, sin cuya realidad no se podría dar aquello cuya presencia no obstante comprobamos. Condición que se da, naturalmente, en el mismo terreno (el existencial) en el que predicamos la verdad.

En el fondo es el camino que siguen todas las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, con la única diferencia de que en vez de tomar el vestigio de necesidad que requiere el movimiento para llevarnos a un Motor inmóvil; en vez de tomar el rastro de necesidad patente bajo la ininteligibilidad del efecto incausado, lo cual nos lleva hasta la Causa Primera; o la necesidad que aparece en el existente contingente para que sea explicado sin contradición por su dependencia del Ser Necesario; esta prueba, en cambio, toma la necesidad que aparece en la "verdad" de todo ser y en su expresión por nuestra mente, a fin de llegar así al que es fundamento ontológico de esta verdad necesaria, Ser Necesario y Eterno.

No puede negarse que este camino, lejos de cualquier especie de ontologismo, nos obliga a decir de Dios, como San Agustín, *intimior intimo meo*, pues nada es tan íntimo como la condición que está exigida en nuestro mismo pensar, en nuestra vida intelectual.

O como decía nuestro gran Balmes, a este propósito, citando a San Pablo: *in ipso vivimus, movemur et sumus.*

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

---

[35] Véase *Filosofía de la acción*. Madrid (Consejo Super. Inv. Cient.), 1943, p. 284, núm. 451; p. 250. núm. 403; *Filosofía blondeliana*. Barcelona (Editorial Balmes), capítulo IV, p. 115 B).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SANA LIBERTAD DE LA FILOSOFIA ESCOLASTICA EN LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS" Y EN OTROS DOCUMENTOS ECLESIASTICOS [1]

Ya en el número precedente [2] hemos visto cómo la encíclica *Humani generis* recomienda la filosofía escolástica, diciendo de ella que es heredada de generaciones cristianas precedentes, cultivada por hombres de insigne talento, recibida y aceptada por la Iglesia y empleada por ella en el ejercicio de su magisterio oficial. Por igual manera recomienda la filosofía de Santo Tomás, por coincidir con la filosofía escolástica.

Mas en la filosofía escolástica y tomística hay dos clases de doctrinas: unas contienen las verdades fundamentales de toda sana filosofía y están íntimamente ligadas con las verdades reveladas directa o indirectamente. En esta clase de doctrinas la Iglesia y la encíclica *Humani generis* no permiten ninguna libertad de opinar, sino que todos deben acatarlas y seguirlas con sumisión y reverencia. Y la Iglesia está en su deber y en su derecho al coartar de esta manera la libertad de opinar: a ella le ha sido confiado el depósito de la revelación, y por eso ha de vigilar sobre la filosofía para que las opiniones desviadas no redunden en daño del dogma revelado. El juez que puede decidir hasta dónde ha de proceder la Iglesia en determinar las doctrinas que

---

[1] *Bibliografía.* BENEDICTO XV, *Al amado hijo Wladimiro Ledóchowski, Prepósito General de la Compañía de Jesús* (Carta aprobando la Instrucción del P. General de los jesuítas acerca de la manera de seguir a Santo Tomás). En *Razón y Fe,* 49 (1947), 344-346; *La Civiltà Cattolica* (1917, IV), 66-67; Acta Romana S. I., 2 (1915-1918), 318-319; *Zeitschrift f. Kat. Theol.* (1918), 206.—EHRLE (FRANZ), *Die Scholastik u. ihre Aufgaben in unserer Zeit.* Herder, 2.ª ed., 1933.—DESCOQS (PIERRE), *Suarez et le Magistère ecclésiastique.* "Archives de Philosophie", 2 (1924), 188-196.—Idem, *Thomisme et Magistère ecclésiastique.* "Archives de Philosophie", 4 (1896), 536-544.—RIVIÈRE (J.), dos artículos sobre la libertad de opinar en la Iglesia, en "Revue du Clerge Française, t. 2 (1918), 401 ss., y t, 3, 57 ss.—SILY (J.), *Discípulos de Santo Tomás.* "Ciencia y Fe", n. 18 (1949), 127-131.—LE BACHELET, DTC, col. 1.039-1.043.—*Acta Congressus I Internationalis Thomistici,* Roma, 1925.

[2] Página 477.

se han de evitar o seguir, aun en filosofía, es ella sola, con exclusion de cualquier otro árbitro; y a los que creemos que la Iglesia tiene el carisma de la verdad, no nos toca sino obedecer y justificar sus decisiones. Mas por esta obediencia del intelectual católico, la filosofía no deja de ser filosofía y ciencia autónoma de la razón: porque en la tarea científica del filosofar, el intelectual católico no aduce premisas tomadas de la fe o de la obediencia, sino solamente aquellas que son evidentes inmediata o mediatamente a la razón natural.

Pero además de estas verdades fundamentales y ligadas directa o indirectamente con la fe, hay otras muchas doctrinas y sentencias que no son fundamentales para la filosofía ni para la fe, y en ésas la Iglesia ha permitido siempre plena libertad de opinar, dejando el trabajo de investigación de la verdad a la incumbencia de los peritos.

Al hablar de esta libertad de opinar, se suscita un problema digno de resolverse, y es si esta misma libertad la permite la Iglesia en lo tocante a la filosofía específica de Santo Tomás, o si más bien obliga estrictamente a seguirla, aunque no se trate de cosas fundamentales para la razón ni ligadas con lo revelado. La razón de dudar se toma de las innumerables e insistentes recomendaciones de la Santa Sede a que los profesores y alumnos de los establecimientos eclesiásticos y los intelectuales todos sigan a Santo Tomás. El P. Santiago Ramírez [3] ha recogido todas las recomendaciones de los Sumos Pontífices relativas a este asunto, y por ellas se ve que no hay precepto alguno del derecho positivo recomendado con tanta insistencia y con tanta urgencia como el de seguir a Santo Tomás. Ni se trata de una obligación leve, sino de una obligación gravísima, como se desprende así de las expresiones que se usan como de la importancia de la materia: porque se trata de salvaguardar los fueros de la razón natural, la ortodoxia de la fe y la manera recta de defender la racionalidad de la fe y de ilustrar y explicar su sentido y contenido.

Este problema necesita una solución clara y terminante ya por la importancia de la materia, ya porque algunos intelectuales católicos se sienten coartados por las leyes eclesiásticas, que tal vez no han entendido bien, ya para salir al encuentro a ciertos intelectuales anticatólicos [4], que echan en cara a la Iglesia el no tener filosofía racional, sino dogmas y preceptos.

La solución de este problema la daremos a la luz de los documentos pontificios a partir de León XIII, que es donde se pone la duda; y creemos que por ellos quedará claro que la Iglesia manda gravísimamente que se siga la filosofía de Santo Tomás en las cosas fundamentales para la razón y que

---

[3] El P. Ramírez, O. P., en su hermosa introducción a la *Suma*, de Santo Tomás, en la edición de la B. A. C., ha reunido todas las alabanzas que se han tributado a Santo Tomás por la Santa Sede, por los Obispos y por los Doctores y Santos.

[4] Entre otros acatólicos de este género está Rougier. En su obra *La scholastique et le thomisme*, 1925, cree que el tomismo integral en su moderna interpretación ha sido adoptado solemnemente por el Magisterio eclesiástico (p. XVII). Y casi al fin de la obra (pp. 700-702) dice que el Magisterio romano se ha adherido al tomismo integral, y que lo ha definido *ex cathedra*. Se refiere en esto a la distinción real de esencia y existencia, y cree que la Iglesia fundamenta todos sus dogmas en esta teoría.

están ligadas más o menos directamente con lo revelado, y en todas las demás cosas deja plena libertad de seguir la opinión que más verosímil pareciere, y esta libertad la da a profesores, alumnos y a toda suerte de intelectuales.

Podría alguien pensar que la legislación de la Iglesia, entendida de esa manera, ya no recomendaría la doctrina específica de Santo Tomás, sino la filosofía escolástica y perenne en general. Admitimos de todo corazón que lo que la Iglesia recomienda principalmente es la filosofía escolástica y perenne; pero además señala un autor insigne, no el único, que cultiva esta filosofía de una manera excelente, y recomienda con mucho encarecimiento que se ame y estime su persona, que se aprecien sus obras y que se manejen y entiendan sus escritos. Si se tiene gran estima y veneración de la excelsa figura de Santo Tomás; si se estiman sus obras en lo que merecen; si se procura entender sus enseñanzas, y se le sigue en lo que es fundamental para la razón y la fe, ya uno es suficientemente tomista en el sentido que quiere la Iglesia, aunque no lo sea en el sentido más estrecho, que consistirá en seguir las doctrinas exclusivas de Santo Tomás, y que son negadas o puestas en duda por otros autores católicos insignes: en estas cosas la Iglesia quiere y desea que haya plena libertad y no quiere en modo alguno imponer a nadie la obligación de seguirlo [5].

León XIII (1878-1903).

Ante las insistentes preces que se elevaban a la Santa Sede para que Santo Tomás fuese declarado Patrono de todas las escuelas católicas, León XIII quiso encender más todavía este deseo, lo cual hizo por medio de la encíclica *Aeterni Patris,* de 4 de agosto de 1879 [6]. En ella, después de ponderar la necesidad que tienen los tiempos modernos de una filosofía sólida y sana, dice que esta filosofía se halla en Santo Tomás, y termina con la siguiente exhortación a los obispos del orbe: "Os exhortamos... encarecidamente que restablezcáis y propaguéis lo más posible la doctrina de Santo Tomás... y hagáis que los maestros, que habéis de elegir con mucha consideración, la infiltren en los ánimos de sus discípulos, y les demuestren la solidez que ella tiene sobre todas las demás filosofías" [7]. Y al año siguiente, con la misma fecha, declara de hecho Patrono de todas las escuelas católicas a Santo Tomás de Aquino, mandando que se le tenga como tal y que se le presten los debidos honores.

Mas en todo esto no coarta nada la libertad de opinar en las cosas controvertibles, como se desprende de las siguientes palabras de la encíclica *Aeterni Patris*: "Declaramos que se ha de recibir con gusto y agradecimiento toda doctrina bien fundada y todo descubrimiento útil, sea cualquiera que fuese el autor de tal doctrina o descubrimiento [8].

---

[5] Acta Romana S. I., 2 (1915-1916), 318-319.
[6] *Codicis Iuris Canonnici Fontes,* vol. III, 136-150.
[7] Ibid., 149.
[8] Ibid.

El mismo Pontífice expresó después claramente su pensamiento. El rector del Colegio de Zi-ka-wei, en China, consultó al P. Anderledy, General de la Compañía de Jesús, cuál era el sentido de la encíclica *Aeterni Patris* y qué obligaciones tenía. El P. Anderledy, en carta de 23 de agosto de 1888, le responde lo siguiente: "El soberano Pontífice León XIII se ha dignado comunicar por escrito a mi predecesor, el R. P. Beckx, de piadosa memoria, que en materia filosófica y en las cuestiones discutibles no era su intención prohibir la libre discusión ni imponer una opinión más que otra" [9]. Con estas palabras se explica el sentido en que en la encíclica *Aeterni Patris* dijo León XIII que la filosofía de Santo Tomás era más sólida que cualquiera otra; quiso decir que era más sólida que otra cualquiera de las no ortodoxas, pero no más sólida que todas las de otros autores y doctores católicos.

Algunos años después el mismo Papa León XIII daba a la Compañía de Jesús las Letras Apostólicas *Gravissime Nos*, del 30 de diciembre de 1892, por las que la invitaba a cooperar con él al resurgimiento de la filosofía escolástica y tomística, del mismo modo que había invitado en particular a otras Ordenes religiosas. En esas Letras Apostólicas dice expresamente que nadie se puede apartar de Santo Tomás sino *gravate admodum et rarissime*, como lo prescribe la Congregación V de la Compañía en su decreto 56. Y explicando estas palabras, dice que *gravate admodum* significa que nadie se ha de apartar de Santo Tomás sino con argumentos fuertes, que hagan la sentencia más probable que la del Santo Doctor; y *rarissime* significa que no es lícito apartarse de él sino en las cosas controvertidas entre los doctores católicos, y no en aquellas en que Santo Tomás conviene con todos los doctores católicos, que son aquellas que se refieren a las cosas reveladas acerca de fe y costumbres [10]. Como se ve, León XIII consagra de esta manera la fórmula que usarán todos los Pontífices: obligación de seguir a Santo Tomás en las cosas ligadas con la revelación y libertad para seguirle o no seguirle en las que no tocan a la fe y costumbres.

Cuán en serio tomaba el Sumo Pontífice la libertad de opinar en cosas controvertidas entre católicos lo manifestó al aprobar la siguiente ordenación, que el P. Martín, General de la Compañía de Jesús, envió a toda su Orden: "En la Compañía es libre defender la real distinción entre esencia y existencia o la real identidad, con tal que los que defienden la real distinción no hagan de esta tesis el fundamento de toda la filosofía ni la base para probar la exis-

---

[9] Le Bachelet, DCT, *Jesuites*, col. 1.041.

[10] Nam qui ex animo S. Thomae fuerint addicti, certum rit eos ab eo non recessuros nisi gravate admodum et rarissime (Congreg. Soc., V, Decret 56). Utraque haec probe expendenda est conditio. Si enim non id liceat nisi *gravate admodum*, nemo sane facere ausit probabili tantum causa, sed gravissima adductus... Quod vero non id liceat nisi *rarissime*, hoc si recte ex sua sententia accipiatur, ita nimirum ut non ad omnes universe (sententias) spectet, sed ad *opiniones inter doctores catholicos agitatas*, non accidet sane ut quispiam a doctrina S. Thomae receedat nisi in una vel altera conclusione non alicuius momenti, nequaquam vero in praecipuis et quae tanquam fundamentum sunt multorum plurium (*Litterae Apostolicae Gravissime Nos*, XXX, dec. 1892).

tencia de Dios o de sus atributos, o para ilustrar los dogmas revelados." De este documento hablaremos más adelante.

Pío x (1903-1914).

El Sumo Pontífice Pío X, en su "Motu proprio" *Doctoris Angelici,* del 29 de junio de 1914, imponía a Italia y a las islas adyacentes la obligación de que en sus seminarios se tomase como texto de explicaciones escolares la *Suma* de Santo Tomás, así en Filosofía como en Teología, ordenación que después se anuló, por haber dado la experiencia que no era práctica ni útil. Pues bien; en ese "motu proprio" el Sumo Pontífice quita aparentemente toda libertad de filosofar aun en las materias más indiferentes. Porque en él manda que se siga la filosofía de Santo Tomás, con exclusión de toda otra filosofía y de todo otro doctor escolástica [11-A] y con exclusión de todo otro Santo

---

[11] Pío Papa X, "motu proprio", *Doctoris Angelici,* en AAS, a. 6 (1914), 336-341. De donde traducimos varios párrafos que más hacen a nuestro intento:

A. "Como Nos habíamos dicho que había que seguir *principalmente* la filosofía de Santo Tomás, y no *únicamente,* algunos se han persuadido que se conformaban con Nuestra voluntad, o al menos que no se oponían a ella, cuando pretendieran serles permitido el seguir la doctrina de cualquier doctor escolástico, aun en cosas opuestas a los principios de Santo Tomás. Pero mucho se engañan..."

B. "Es claro que al señalar como guía de la filosofía escolástica a Santo Tomás, quisimos referirnos sobre todo a aquellos principios suyos en los cuales ésta se basa. Porque así como hay que rechazar la opinión de algunos antiguos, según la cual no importa nada para la verdad de la fe lo que cada uno opine de las cosas creadas, con tal que sienta rectamente de Dios, porque el error en las cosas de la naturaleza engendra un falso conocimiento de Dios,

C. Así hay que guardar santa e inviolablemente los principios filosóficos puestos por el Aquinate, con los que se adquiere un conocimiento de las cosas criadas que está en armonía con la fe, y se refutan todos los errores de todas las edades, y se pueden discernir con certeza los predicados propios de Dios que no se pueden atribuir a ninguno fuera de El, y se esclarece admirablemente ya la diversidad, ya la analogía que existe entre Dios y sus obras..."

D. "Por lo demás, estos principios de Santo Tomás, si hablamos de ellos en general y en su conjunto, no contienen otra cosa sino lo que descubrieron por medio de la meditación y el discurso los más insignes filósofos y los más eminentes doctores de la Iglesia acerca de la esencia del conocimiento humano, de la naturaleza de Dios y de las criaturas, del orden moral y de la consecución del último fin."

E. "Este tan excelente tesoro de sabiduría, que él recibió de sus mayores, lo perfeccionó con la potencia de su ingenio casi angélico, lo enriqueció y lo empleó para disponer los ánimos a la recepción de la verdad revelada, para explicar dicha verdad, y para defenderla. La razón no sufre que ese tesoro se abandone, ni la religión tolera que se disminuya.

F. Con tanta mayor razón, cuanto que si la fe católica fuese despojada de este firme baluarte, en vano esperaría auxilio para su defensa de una filosofía cuyos principios son comunes o por lo menos no contrarios a los errores del Materialismo, del Monismo, del Panteísmo, del Socialismo y del multiforme Modernismo. Porque las cosas que en la filosofía de Santo Tomás son principales, no se deben reputar como opiniones de las que es lícito disputar en uno u otro sentido, sino como fundamentos en que estriba toda la ciencia de las cosas naturales y divinas; de tal manera que,

Doctor de la Iglesia [11-I], por más recomendada que haya sido su doctrina por la misma Iglesia, cuando enseñen algo opuesto a los principios de Santo Tomás; y la razón que da es porque el apartarse de Santo Tomás en lo más mínimo, aunque sólo sea en una huella o paso dado por el Santo Doctor, principalmente en cosas metafísicas, trae siempre grandes perjuicios [11-G]. Esta obligación de seguir a Santo Tomás no solamente se ha de entender de los principios fundamentales de toda la filosofía escolástica y cristiana, sino de una manera particular de los principios y enunciados mayores de la filosofía específica de Santo Tomás [11-H].

Pero, a pesar de ser tan apretadas estas prescripciones, sin embargo no quitan la plena libertad de opinar en cosas controvertidas, como fácilmente lo observará quien lea atentamente el texto del documento. Esas prescripciones tan urgentes se refieren a aquellos principios fundamentales de la filosofía escolástica que son necesarios para refutar los errores de todos los tiempos, para probar la existencia de Dios y sus atributos característicos, para probar la analogía metafísica de los conceptos comunes a Dios y a las criaturas [11-C], la naturaleza del conocimiento humano, la existencia de la moralidad y del fin último y la manera de conseguirlo. Se refiere a aquellos principios a que han llegado por la evidencia inmediata o por el discurso los más insignes filósofos y los más eminentes doctores de la Iglesia [11-D], y que son necesarios para refutar el materialismo, el monismo, el panteísmo, el socialismo, el modernismo; se trata de aquellos principios y verdades fundamentales que no son opiniones discutibles, sino que son los fundamentos en que se apoya la ciencia de las cosas divinas y humanas, y sin los cuales es imposible entender siquiera la significación de los términos con que la Iglesia expresa los dogmas [11-F]. Ya se ve que estas condiciones sólo se verifican en las verdades fundamentales para toda filosofía y en las cosas que están ligadas con la revelación, y no en las doctrinas exclusivas de alguna escuela católica, que han sido siempre controvertidas y negadas fuera de dicha escuela, como son el conocimiento indirecto del singular, la real distinción de entendimiento agente y posible, la unicidad de formas en el compuesto hilemórfico, etc.

También pertenece al pontificado de Pío X la aprobación de las 24 tesis

---

quitados ellos o adulterados de cualquier manera, se sigue forzosamente que los alumnos de las ciencias sagradas no entenderán siquiera la significación de las palabras con que el Magisterio eclesiástico propone los dogmas revelados por Dios."

G. "Así, pues, a todos los que se dedican a la enseñanza de la Filosofía y Sagrada Teología ya avisamos en otra ocasión, que el apartarse de Santo Tomás, aunque sólo sea un paso, principalmente en cuestiones metafísicas, acarrearía grandes perjuicios."

H. "Empero ahora declaramos además que los que desprecian completamente o interpretan siniestramente lo que son principios y pronunciados mayores en la filosofía del Santo, no sólo no siguen a Tomás, sino que además se apartan completamente del santo Doctor."

I. "Y aunque Nos o nuestros predecesores hayamos en algún tiempo aprobado la doctrina de algún autor o de algún Santo, y la hayamos colmado de alabanzas extraordinarias, y aunque a las alabanzas hayamos añadido la invitación y aun el mandato de propagarla y defenderla, fácilmente se entiende que esa doctrina no se ha aprobado, si no es en lo que concuerda con los principios del Aquinate, o por lo menos en lo que no es contraria a ellos."

llamadas tomistas [12]. En el "Motu proprio" *Doctoris Angelici* había dicho el Papa Pío X que de ninguna manera obedecían el precepto de seguir a Santo Tomás los que despreciaban o interpretaban siniestramente los principios y enunciados mayores de la filosofía específica de Santo Tomás [13]. Algunos doctores católicos desearon que se determinase en particular cuáles eran esos principios y enunciados mayores de la filosofía específica de Santo Tomás, y presentaron a la S. C. de Estudios una lista de 24 proposiciones que, según ellos, contenían tales principios. La Sagrada Congregación examina esas 24 tesis, y responde de mandato de Su Santidad, que dichas 24 proposiciones contienen los principios y enunciados mayores de la filosofía específica de Santo Tomás. La fecha de la respuesta es el 27 de julio de 1914 [14], pocos días antes de la muerte del Pontífice, que acaeció el 19 de agosto del mismo año.

Sabido es que las 24 tesis contienen las materias más controvertidas de toda la filosofía, y que son frecuentemente negadas fuera de la filosofía que se llama específicamente tomista. Hay también entre las 24 tesis algunas proposiciones muy fundamentales, pero que en la trama y urdimbre sistemática en que allí se afirman son del mismo modo dudosas, controvertidas y negadas fuera de la escuela que se llama tomista: tales son, por ejemplo, la limitación del acto por la potencia realmente distinta (tesis 2.ª), el principio de individuación en la materia sellada por la cantidad (t. 11), la imposibilidad absoluta de la reaplicación (t. 12), la unicidad de la forma substancial en el compuesto hilemórfico (t. 16), la distinción real entre el entendimiento agente y el posible (t. 19), el conocimiento indirecto del singular (t. 20), la imposibilidad de un instrumento sobrenatural para la creación (t. 24), la predeterminación física, la demostración de la existencia de Dios por el argumento del movimiento o por el argumento de los grados de perfección (t. 24), etcétera [15].

Una vez que se aprobaron estas tesis, se hacía el argumento siguiente: el Papa manda estrictamente en el "motu proprio" *Doctoris Angelici* seguir los principios y enunciados mayores de la filosofía específica de Santo Tomás; pero esos principios y enunciados mayores son los aprobados en las 24 tesis; luego es necesario, según el Papa, seguir estas proposiciones y no se pueden negar, ni enseñar lo contrario, ni ponerlas en duda.

No deja de ser muy aparente la argumentación propuesta. Pero hay que advertir que el Papa no manda que se sigan los principios y enunciados mayores, sino que *no se desprecien totalmente y no se interpreten siniestramen-*

---

[12] AAS, 6 (1914), 383-386.

[13] Cfr. n. 11, H.

[14] "Postquam Sanctissimus Dominus noster Pius Papa X Motu Proprio *Doctoris Angelici*, edito die XXIX iunii MCMXIV, salubriter praescripsit, ut in omnibus philosophiae scholis principia et maiora Thomae Aquinatis pronuntiata sancte teneantur, nonnulli diversorum Institutorum magistri huic sacrae Studiorum Congregationi theses aliquas proposuerunt examinandas, quas ipsi, tamquam ad praecipua sancti Praeceptoris principia in re praesertim metaphysica exactas, tradere et propugnare consueverunt.

Sacra haec Congregatio, supra dictis thesibus rite examinatis et sanctissimo Domino subiectis, de eiusdem Sanctitatis Suae mandato, respondet, eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora." AAS, 6 (1914), 383-384.

[15] Cfr. n. 12.

te [16], lo cual no es lo mismo que mandar seguirlos. Además, las palabras y la legislación del magisterio eclesiástico se han de entender en el sentido pretendido por el magisterio y no en otro; y el magisterio de la Iglesia, en declaraciones posteriores, dice bien claro que tales tesis no imponen obligación alguna de seguirlas, sino que son solamente normas seguras directivas, en las cuales permite y desea que se conserve la legítima libertad de opinar, como veremos en el pontificado siguiente.

Benedicto XV (1914-1922).

El *primer acto* público de su pontificado fué la encíclica *Ab Beatissimi Apostolorum Principis*, del 1 de noviembre de 1914. Encontró a su advenimiento muy agitados los ánimos por profundísimas discordias, causadas unas por la guerra europea y otras por diversas corrientes de pensamiento; sobre todo era muy agudo el desasosiego causado por algunos, que pretendían imponer una obligación estrechísima de seguir a Santo Tomás en las 24 tesis, y acusaban a sus hermanos de desobediencia si no se acomodaban a lo que ellos predicaban ser la voluntad expresa de Pío X y de la S. C. de Estudios. Para apaciguar los ánimos, manda el Sumo Pontífice en su encíclica que nadie se erija en maestro en la Iglesia para imponer obligaciones a los demás, porque el que ha de poner obligaciones a toda la Iglesia es solamente el jerarca supremo de la misma y no un particular cualquiera. Y añade: "En las cuestiones sobre las cuales se puede discutir en pro y en contra sin daño de la fe o de la obediencia, como son aquellas en que no ha intervenido el juicio de la Iglesia, todos pueden exponer y defender lo que sientan. Pero en estas disputas se ha de evitar toda intemperancia en las palabras, que puede acarrear graves faltas contra la caridad. Defienda cada uno su opinión con libertad, mas también con modestia, y nadie se crea autorizado para reprender a otro de tener fe menos pura o de ser indisciplinado o desobediente por el solo hecho de que opina lo contrario de lo que a él le parece verdadero. Por lo demás, la Iglesia, en las circunstancias actuales, espera otra cosa muy diferente de aquellos que se han consagrado a la común utilidad de los intereses católicos, y no precisamente que se enreden mucho tiempo en cuestiones que para nada sirven [17].

El *segundo acto* de Benedicto XV en esta materia fué la audiencia concedida al P. Ledóchowski, General de la Compañía de Jesús, el 9 de marzo de 1915. Las palabras del Pontífice en su encíclica *Ad Beatissimi Apostolorum Principis* claramente daban a entender que el Papa dejaba plena libertad de opinar a todos, maestros y discípulos, en las cosas que no han sido zanjadas o determinadas por la Iglesia. Pero muchos, que eran celosos en demasía, pretendían que las 24 tesis ya habían sido determinadas por la Santa Sede, y que, por consiguiente, el Papa no se podía referir a ellas al proclamar la plena libertad de opinar en materias controvertidas. Seguían, pues, acusando de desobedientes e indisciplinados así a los jesuítas, que seguían usando de

---

[16] Cfr. n. 11, H.
[17] AAS, 6 (1914), 576.

libertad en esta materia, como a su General, que permitía tal libertad en la Compañía.

El P. General, para sosegar los ánimos dentro de la Orden y para salir al encuentro de las críticas que se hacían contra su persona, quiso saber de raíz la mente del Santo Padre, hablando con él y oyendo sus explicaciones. Pidió, pues, y obtuvo una audiencia con este fin para el 9 de marzo de 1915, a la cual fué recibido primeramente él solo, y después él con todos sus Asistentes. El P. General, en la audiencia, se ofreció a seguir al pie de la letra las direcciones del Sumo Pontífice en esta materia de las 24 tesis, y prometió que la Compañía las obedecería sin titubear. Las palabras con que el P. General da cuenta a sus súbditos de lo que el Papa habló entonces son las siguientes, traducidas del latín:

"Dijo el Pontífice que él quería en absoluto que siguiésemos la doctrina de Santo Tomás; pero que en ninguna manera quería que se restringiese la libertad de opinar en aquellas materias que se discuten entre los católicos y que son controvertibles, cual es, por ejemplo, la cuestión de la real distinción entre la esencia y la existencia y otras por el estilo, que no se contienen en el depósito de la fe en ninguna forma. Si se quitase esta libertad, se cortarían alas a los ingenios, con perjuicio de un estudio profundo de la Filosofía y de la Teología... Los que se empeñan en forzar a otros a que admitan sus propias opiniones, muestran que se han apartado de la verdadera humildad, y fácilmente faltan a la caridad, la cual se ha de procurar guardar ante todo en todas las cosas" [18].

Con estas palabras, el Sumo Pontífice proclama la libertad de opinar en materias controvertidas entre los católicos, no sólo como un privilegio que concede o como un mal con el que condesciende, sino como un procedimiento que es provechoso para el progreso de la ciencia, y sin el cual se cortan las alas a los ingenios para poder llegar a la evidencia deseada en uno u otro sentido.

Como los rigoristas pretendían que, sobre todo, la real distinción entre esencia y existencia en las criaturas era el fundamento de la filosofía cristiana, y que en ella no cabía libertad alguna de opinar, el P. General, en la misma audiencia, dió cuenta al Papa de una ordenación que el P. Martín, General de la Compañía de Jesús, había dado a toda su Orden, con aprobación de León XIII, y pedía ahora a Benedicto XV que se dignase aprobarla de nuevo. He aquí el documento en que el P. Ledóchowski da cuenta al Papa Benedicto XV de aquella ordenación y le pide que de nuevo la apruebe:

"Beatísimo Padre: Postrado a los pies de Vuestra Santidad, pido humildemente que, para hacer desaparecer todas las dudas, se digne benignamente aprobar la respuesta que dió el P. Martín, de piadosa memoria, en la cuestión de la real distinción entre esencia y existencia."

La respuesta a que aludimos fué la siguiente:

"La sentencia de la real distinción entre la esencia y la existencia, así como la sentencia contraria (de la real identidad) es libre en la Compañía, y cada una puede seguirla y enseñarla, con tal que se guarden dos condiciones: primera, que no haga de ella el fundamento de toda la filosofía cristiana ni

---

[18] Acta Romana Soc. Iesu, 2 (1915-1918), 53-54.

afirme ser necesaria para probar la existencia de Dios y de sus atributos, como la infinitud, etc., ni para ilustrar o explicar convenientemente los dogmas [19]; segunda, que no se reprendan con censura alguna las doctrinas de los Doctores aprobados y eximios de la Compañía que son alabados por la Iglesia Y Dios... Roma, 9 de marzo de 1915. Wlodimiro Ledóchowski, Prepósito General de la Compañía de Jesús."

El Papa Benedicto XV aprobó esta respuesta con un autógrafo suyo, que dice textualmente: "Sabemos que la precitada respuesta del P. Martín (a sus súbditos) fué escrita según la mente de León XIII, de feliz memoria, y, por lo tanto, la aprobamos y la hacemos enteramente nuestra. Del Vaticano, 9 de marzo de 1915. Benedicto Papa XV" [20].

Esta respuesta de Benedicto XV es dirigida a una Orden y no a toda la Iglesia; sin embargo, manifiesta la mente del legislador, y bajo este respecto no se puede desdeñar. Además en esta respuesta no se concede ningún privilegio especial a la Compañía, ya que su contenido coincide con la libertad proclamada en la encíclica *Ad Beatissimi Apostolorum,* de que ya hemos hablado.

El *tercer acto* de Benedicto para explicar la libertad que dejaba en cosas controvertidas, consiste en la aprobación de la respuesta dada por la S. C. de Seminariis a una consulta que se le dirigió sobre la obligación de seguir las 24 tesis.

A pesar de las declaraciones terminantes del Sumo Pontífice, quedaban siempre algunos que querían imponer a todo trance a los demás la obligación de seguir las 24 tesis, diciendo que el Papa concedía libertad en las cosas controvertibles, pero que las 24 tesis, después de la declaración de la S. C. de Estudios, no eran cosa controvertible. Era, pues, conveniente que la Iglesia diese alguna declaración expresa acerca de las 24 tesis. Este paso no se dió sin disolverse antes la Congregación de Estudios, que dió la anterior declaración, y fundarse con el mismo oficio la S. C. *de Seminariis et Studium Universitatibus.* A ésta se elevó la siguiente consulta: "Se pregunta si las 24 tesis filosóficas, aprobadas por la S. C. de Estudios, contienen realmente la doctrina genuina de Santo Tomás; y en el caso afirmativo, si se ha de imponer a las escuelas católicas la obligación de seguirlas. A estas dudas los eminentísimos cardenales de esta Congregación, en Consejo pleno habido los días

---

[19] En la apreciación de que la distinción real entre esencia y existencia no es de importancia para probar la existencia de Dios, o declarar sus atributos, coincide el mismo *Santo Tomás,* quien dice: *"Dato aquitur quod creatura esset ipsum suum esse sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni nisi praesupposito ordine ad Creatorem, et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem et non absolute in eo quod est.* ("De Veritate", q. 21, a. 5, c). *Herveo Natal* niega la real distinción; *Juan de Nápoles* dice que no consta entre los tomistas si Santo Tomás defendió o no la real distinción. Y *Cayetano* dice, que aun dado que en la criatura se identificase la esencia y la existencia, sin embargo no sería ser por esencia como lo es Dios. (De "Ente et Essentia", c. 6.) *Juan de Santo Tomás* dice que, aun en la hipótesis de la identidad real de esencia y existencia en las creaturas, se defiende bien la infinitud divina y la finitud de la creatura (in L, d. VII, a. 1, n. 7). *Báñez* defendió la distinción real como mucho más pobable, no como cierta" (In 1, q. 3, a. 4).

[20] Act. Rom. S. I., 2 (1915-1918), 53, nota.

22 y 24 de febrero del presente año, respondieron lo siguiente: ... las 24 tesis contienen la genuina doctrina de Santo Tomás, y se han de proponer como normas seguras directivas. El día 25 del mismo mes y año, S. S. Benedicto XV, en audiencia concedida al secretario de dicha Congregación, confirmó y ratificó con su suprema autoridad la sentencia de los eminentísimos cardenales. Roma, 7 de marzo, festividad de Santo Tomás, del año 1916. Cayetano Cardenal Bisleti, Prefecto" [21].

Las palabras *"en consejo pleno"* están significando que se quería tratar la cuestión como de nuevo y como si nunca se hubiese antes tratado. La afirmación de que *"contienen la genuina mente de Santo Tomás"* ha sustituído a la antigua afirmación de que tales tesis eran los principios y enunciados mayores de la filosofía de Santo Tomás; de este modo se quita la ocasión para hacer aquel famoso raciocinio, según el cual los principios y enunciados mayores de la filosofía de Santo Tomás, impuestos a la obligación de todos en el "motu proprio" *Doctoris Angelici,* se hacían coincidir con las 24 tesis. La afirmación de que se *propongan* se ha puesto en lugar de otra más severa que se ponía en la consulta, a saber: si se habían de imponer a la obligación de todos; y esto equivale a decir que se han de proponer, pero no se han de imponer. Las palabras *"como norma directiva"* significan que siguiendo estas tesis se obra bien, aunque si no se siguen no se obra mal. La expresión *"norma segura"* significa que las tales proposiciones están libres de peligro de herejía en el estado actual de la reflexión filosófica. Este término está tomado de la moral, en donde se habla mucho de sentencias seguras o libres del peligro de pecar. Y todos saben que una sentencia segura no es lo mismo que sentencia verdadera, ni tampoco que la opuesta no es segura, antes puede muy bien suceder que la opuesta sea más segura, y aun la única verdadera, como más adelante afirmará el mismo Benedicto XV [22].

En resumen: con esta declaración de la S. C. *de Seminariis* se declara que las 24 tesis son doctrina genuina de Santo Tomás y que están libres de peligro de herejía, pero que, con todo esto, no hay obligación ninguna de seguirlas todas, y aun pudiera suceder muy bien que las opuestas fueran más seguras y aun las únicas verdaderas.

El *cuarto acto* de Benedicto XV en esta materia fué la aprobación de una carta que el P. General de los jesuítas mandaba a sus súbditos, excitándolos a fomentar cada vez más el estudio y estima de Santo Tomás, y explicándoles cómo se había de entender la legislación de la Iglesia en este punto, después de la declaración de la S. C. *de Seminariis* [23].

La carta del P. General a sus súbditos está fechada en 8 de diciembre de 1916, ocho meses después que salió la resolución en que la S. C. *de Seminariis* declaraba que las 24 tesis no eran obligatorias. En esa carta afirma el P. General que se ha de seguir a Santo Tomás en los principios fundamentales,

---

[21] AAS, 8 (1916), 157.

[22] Esta es la interpretación dada por el P. Ledóchowski y aprobada por Benedicto XV, como veremos en seguida.

[23] La inscripción de la carta es: *De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda.* Su texto latino, en Act. Rom. S. I., 2 (1915-18), 319-363.

cuales son la verdad del conocimiento humano, la existencia de Dios y de sus atributos, la veracidad de las facultades, la espiritualidad del alma, la libertad, la obligación fundada en Dios, la dependencia absoluta de la creatura con respecto al Creador, etc., que son los señalados por el Papa Pío X en su "motu proprio" *Doctoris Angelici* [24]. En todas las otras cosas la Iglesia deja libertad de opinar. Por lo que toca las 24 tesis de la filosofía específicamente tomista, dice que son normas directivas y doctrina inmune de peligro contra la fe, pero que *no hay obligación ninguna de seguirlas todas*: y si ellas son seguras o libres de peligro de herejía, las opuestas pueden ser también seguras y libres de todo peligro de herejía. Esta libertad concedida y defendida por la Iglesia aprovechó siempre para profundizar más en la explicación de la verdad revelada [25]. Y si alguien quiere a todo trance llamar fundamentales en la filosofía de Santo Tomás las 24 tesis, este tal nos presenta a Santo Tomás como un hombre que no sabe distinguir lo sólido de lo movedizo, que sustenta las verdades fundamentales en bases débiles e inciertas y empequeñece su figura queriendo que sea gloria peculiar suya lo que en realidad son cosas sin importancia, discutibles y negadas con frecuencia por doctores sabios. Ese tal hace que apartemos la vista de los grandes méritos del Santo Doctor, que consisten en haber cultivado con excelencia las grandes y certísimas verdades, así filosóficas como teológicas, que son el patrimonio común heredado de las generaciones cristianas anteriores [26]. No nos detenemos en explicar cómo quiere el P. General que sigamos los de la Compañía de Jesús a Santo Tomás según nuestras Constituciones, porque sólo nos interesa por el momento cómo entiende la legislación de la Iglesia, y en particular la respuesta de la S. C. *de Seminariis* acerca de las 24 tesis [27].

Además, el querer hacer de las 24 tesis los fundamentos de la filosofía perenne, y no distinguirlas de las que son ciertas e inconmovibles e indiscutibles, entre los que admiten las evidencias racionales, trae el peligro inminente de llevar al relativismo, tan propio del modernismo y tan reprendido por Pío XII en la *Humani generis*: se podría, en efecto, argüir que si todo en la

---

[24] L. c., 341-342.

[25] Ibid., 345-347.

[26] Ibid., 351: "Qui vero... subtiles quasdam propositiones, a spectatissimis aliarum scholarum doctoribus aut reiectas aut in dubium revocatas aut certo non tanti habitas, praedicare vellent pronunciata maiora et fundamentalia, a quibus nemini fas sit dissentire, ii reapse sapientiam Sancti Thomae non extollerent, sed deprimerent, et ad negligenda solidiora quoque argumenta ex certioribus et genuinis eius principiis deprompta incautos inducerent. Iidem contra ipsius S. Thomae mentem agerent, quippe qui gravia a levioribus, ab indubitatis dubia probe secerneret; ... nollet denique ut fidei veritates inniterentur argumentis non omnino certis, ac materia praeberetur "irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere qua fidei sunt".

[27] El P. Ledóchowski, en su carta, después de haber defendido la santa libertad en las cosas opinables que concede la Iglesia, añade: "Haec tamen minime dicta velim contra eos qui Doctorem Angelicum strictissimo modo sibi sequendum esse puntat, cum persuasum nobis sit hoc quoque propositum Ecclesiae esse utilissimum. At haec regula non est communis; Societatem autem magis communi modo sese accomodare, certis tamen praeceptis accuratius circumscripto, ac proinde media quadam via incedere, ex hucusque disputatis apparet." Ibid., 350-351.

filosofía es tan incierto como esas 24 tesis, nada hay verdaderamente cierto y, por tanto, toda la verdad es solamente relativa[28].

No se le ocultaba al P. General la trascendencia de este documento suyo, y tampoco ignoraba que tendría menos valor si salía solamente con su nombre y bajo su propia autoridad. Por esta causa, antes de enviarlo a sus súbditos, lo sometió a la consideración y aprobación de Su Santidad. El Papa retuvo este documento en su poder desde el 8 de diciembre, en que está fechada la carta, hasta el 7 de marzo de 1917, en que, después de haber meditado suficientemente sobre el asunto, dió su respuesta al P. General. La respuesta de Benedicto XV se contiene en una carta, de la cual extractamos los siguientes párrafos[29]:

"No podíamos menos de leer con gusto las prescripciones con que tú también cooperas a nuestros deseos; pues, como sabes, hemos buscado ahincadamente hasta ahora muchas ocasiones de manifestar públicamente cuán a pechos tomamos el honor de la disciplina del Angélico en las escuelas católicas."

"No ha sido menor nuestro gozo al advertir la imparcialidad con que has pesado las razones que por uno y otro lado se alegan sobre la manera más conveniente de seguir a Santo Tomás."

"Ciertamente en este juicio que has hecho, Nos reputamos acertado tu sentir al estimar que se adhieren suficientemente al Angélico Doctor los que opinan que todas las tesis de la doctrina de Santo Tomás han de proponerse como normas seguras directivas, esto es, sin obligación alguna de abrazarlas todas."

"Atendiendo a esta regla, los hijos de la Compañía pueden con justicia deponer el temor de no seguir con la debida sumisión las órdenes de los Romanos Pontífices, cuya mente constante ha sido que en los estudios de Teología y Filosofía es preciso tener por guía y maestro a Santo Tomás, pero con plena potestad de discutir en favor o en contra aquellas materias de que se puede y suele discutir."

"Si así se hiciere, se seguirán con certeza estos bienes, dignos en extremo de loor: que al paso que se guardará de choques la caridad fraterna, se man-

---

[28] "Liceat praeterea exemplo et quasi digito demonstrare haud leve periculum quod hic lateat. Notum est falsum illud et a S. Sede damnatum principium, modernistis quibusve commune, veritatem omnem non esse nisi relativam (cfr. DB 2.058). Atqui ad hunc praecipuum errorem efficienter refellendum probe distingui oportet certa ab incertis; firmiter videlicet defendendo veritates quae nihil omnino habeant dubitationis, quae non nisi per summum nefas in controversiam adduci quaeant, et philosophiam illam perennem constituunt, inter omnes philosophorum disceptationes immutabiliter permanentem, libertatem vero concedendo in iis de quibus non evidenter constat, sed quae alii videntur vera, alii falsa, immo vel eidem modo vera modo falsa videri possunt secundum diversa quae attendantur argumenta. Qui enim secus faciat et in principiis dubiis totum philosophiae christianae edificium construere moliatur, nemo non videt quam temere principiorum quoque fundamentalium certitudinem in discrimen vocat et quam facile ad relativismum modernistarum, id est ad scepticismum vel agnosticismum praecipitetur." Ibid., 357.

[29] El texto latino de esta carta y su traducción al castellano se podrá ver en *Razón y Fe*, t. 49 (1917), 344-348. Allí mismo hay un buen resumen de su contenido, pp. 338-343.

tendrán con vigor la observancia y veneración que se deben al Vicario de Cristo, las cuales, si para todo cristiano son de precepto, constriñen con obligación particular a la Compañía."

"Nos, compuestas las disensiones e infundidos nuevos alientos para el conocimiento de la verdad, no solamente esperamos que progresarán con esto las ciencias sagradas, sino también confiamos que la Compañía misma, tan benemérita de la Iglesia, crecerá con mayor aprovechamiento y será dechado tanto de los seguidores del Doctor Angélico como de los amantes de la divina caridad. Dado en Roma, en San Pedro, día 19 de marzo de 1917, de nuestro pontificado el año tercero. Benedicto Papa XV" [30].

Como se ve, el Papa alaba la manera cómo el P. General interpreta la legislación de la Iglesia sobre el modo de seguir a Santo Tomás. En *primer* lugar ratifica expresamente la afirmación de que las 24 tesis son normas meramente directivas y que no imponen obligación alguna de seguirlas todas. En *segundo* lugar afirma el Papa que todos los Pontífices han querido que sea seguido Santo Tomás como guía en Filosofía y Teología, pero de tal manera que, en las cosas discutibles, se conserve plena libertad de opinar; no concede, pues, ningún privilegio a la Compañía, sino que establece cuál ha sido siempre la mente de *todos los Pontífices* que han legislado sobre esta materia. En *tercer* lugar dice que, el aceptar y conceder a otros esta sana libertad, será una prueba de la obediencia que se tiene al Vicario de Cristo. En *cuarto* lugar dice que semejante libertad será provechosa para el progreso de las ciencias sagradas: así que esa libertad no la concede como privilegio ni como un mal que hay que disimular ante gente insubordinada, sino afirma que esa libertad la han querido siempre los Pontífices al recomendar la doctrina de Santo Tomás, y él mismo la tiene por muy provechosa para el progreso de las ciencias.

Ciertamente que este documento de Su Santidad es privado y dirigido solamente a una Orden, no a toda la Iglesia universal. Sin embargo, en él aprueba la manera cómo el P. General entendía la *legislación universal de la Iglesia,* y no se concede privilegio alguno; por consiguiente, no se puede abandonar cuando se trata de saber la mente del legislador.

El último acto legislativo de Benedicto XV en esta materia fué la promulgación del Código del Derecho Canónico, el 27 de mayo de 1917, dos meses después de haber dado al P. General la carta en que aprueba su manera de interpretar la legislación de la Iglesia. En el Código del Derecho Canónico hay dos cánones referentes a esta materia: el primero se refiere a la Iglesia universal, y dice así en el párrafo segundo: "En cuanto a la dirección de los estudios de Filosofía racional y Teología, y en cuanto a la formación de los alumnos en estas facultades, acomódense los profesores perfectamente al método, a los principios y a la doctrina de Santo Tomás, y sostengan todo esto inviolablemente." El segundo canon es el 589, y en él se manda a los religiosos que observen el canon ya citado, 1366, párrafo segundo.

Este canon dice que todos sigan a Santo Tomás en el método, en los principios y en las doctrinas, sin distinguir si son principios y doctrinas fun-

---

[30] En *Razón y Fe,* l. c., y en Acta Romana S. I., 2 (1915-1918), 318-319.

damentales para toda la filosofía cristiana, ni si son cosas ligadas con la fe o cosas controvertidas o no.

Con ocasión de este canon se ha querido concluir que el Código de Derecho Canónico ha abolido toda libertad de opinar que se había concedido antes. Toda legislación posterior anula la anterior, y como la legislación del Derecho Canónico era entonces la última, concluían que esta sola ordenación quedaba en vigor, sin que se hubiesen de tener en cuenta ni la resolución de la S. C. *de Seminariis* ni la carta del Papa al P. General: todo esto queda abolido con la publicación del Derecho canónico.

Mas este raciocinio no es recto. La legislación posterior anula la anterior cuando la legislación posterior es contraria a la anterior y no se puede componer con ella, lo cual aquí no sucede. Porque aunque se dice que se han de tener enteramente los principios y la doctrina de Santo Tomás, sin embargo estas palabras se pueden entender de los principios y doctrinas fundamentales en toda filosofía cristiana y de cosas que de alguna manera están ligadas con la fe y no son controvertidas entre los católicos. En *segundo* lugar, no es verosímil que el sentido del legislador sea el que se pretende: dos meses antes de la publicación del Código, cuando éste ya estaba del todo compuesto y próximo a aparecer, el Papa da la carta al P. General en que proclama como necesaria la libertad de opinar en cosas controvertidas entre católicos: luego es señal de que el legislador no veía oposición entre la carta y lo que se contenía en el Código, que estaba ya redactado y próximo a aparecer. En *tercer* lugar, nos consta ciertamente, de la mente del legislador. Cuando el Sumo Pontífice se enteró de que algunos pretendían que con la publicación del Código Su Santidad había anulado las declaraciones anteriores en que se concedía libertad de opinar en filosofía, y que había abolido con ello la carta dada al P. General de la Compañía, mandó que esa carta se publicase en la *Civiltà Cattolica* [31], en el mes de octubre de 1917, seis meses después de publicado el Código, significando con esto que mantenía todas las declaraciones allí contenidas. En *cuarto* lugar la legislación de la Iglesia se ha de entender según la interpretación que hace la Iglesia misma, y ya veremos cómo Pío XI entiende el canon, en el sentido de que se impone la obligación estricta de seguir a Santo Tomás en todo lo que es fundamental a la filosofía cristiana y que está ligado a la fe, y que se da plena libertad en todo lo demás.

Pío XI (1922-1939).

El año 1925 se había de celebrar el centenario de la canonización de Santo Tomás, y para preparar este magno acontecimiento el Sumo Pontífice Pío XI publicó en 29 de junio de 1923 su encíclica *Studiorum Ducem*, en que enaltece la persona, la doctrina y la obra de Santo Tomás, y al fin termina con las siguientes palabras:

"Entre los cultivadores de la doctrina de Santo Tomás, cual deben ser todos los hijos de la Iglesia que se dedican a los estudios superiores, queremos

---

[31] *Civ. Catt.* (1917, IV), 66-67; cfr. P. Descoqs, en "Archives de Philosophie", 2 (1924), 194.

realmente que, en los límites de una justa libertad, haya aquella hermosa emulación que hace prosperar estos estudios; pero deseamos que se evite con todo empeño la aspereza de la detracción, que perjudica a la verdad y no sirve para otra cosa que para relajar los vínculos de la caridad. Observen todos inviolablemente lo prescrito en el Códico del Derecho Canónico, que dice: "Los estudios de la Filosofía racional y de la Teología sean tratados absolutamente por los profesores según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico, y éstos sean religiosamente mantenidos"; ajústense todos a esta norma, de tal manera, que puedan llamar a Santo Tomás su maestro. Pero ninguno exija de los otros más de lo que exige la Iglesia Madre y Maestra común de todos; porque en las cosas discutidas en las escuelas por los autores de más renombre en diverso sentido, ella no prohibe que cada uno adopte la sentencia que le pareciere más verosímil" [32].

Estas palabras declaran y confirman toda la legislación anterior acerca de la libertad que la Iglesia concede en materia filosófica. *Primeramente* no sólo permite la sana libertad de opinar, sino que además la desea, para que con esta ocasión pueda haber aquella hermosa emulación que hace progresar los estudios. En *segundo* lugar quiere que todos se atengan al canon del Código Canónico, que cita textualmente, y manda que todos se comporten de tal manera que puedan llamar con razón a Santo Tomás su maestro. En *tercer* lugar dice que, a pesar de que todos han de observar fielmente el canon citado y todos han de tener por maestro a Santo Tomás, sin embargo esto se ha de entender de las cosas fundamentales en toda filosofía y que están ligadas de alguna manera con la revelación; mas en las cosas controvertidas en las escuelas católicas por los autores de más renombre, la Iglesia no prohibe que cada uno adopte la sentencia que más verosímil le pareciere. En *cuarto* lugar manda que nadie exija de los otros más de lo que exige la Iglesia católica, que es Madre y Maestra común de todos.

Esta voluntad de Pío XI se manifestó también de manera inequívoca en el primer Congreso Internacional Tomístico, tenido en los días de Pascuas de 1925, en el que intervino monseñor Janssens como presidente del Congreso y como representante de Su Santidad. En este Congreso el P. Szabó, regente del Colegio Angélico, de Roma, se atrevió, con asombro de todos, a proponer a la aprobación de los miembros del Congreso el voto siguiente:

"El primer Congreso tomístico, conformándose enteramente con los decretos pontificios acerca de la filosofía de Santo Tomás, declara que la base

---

[32] "Scilicet inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur intercedere, et obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur ut "philosophise rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractem ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancta teneant"; atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur." AAS, 15 (1923), 323-324.

fundamental de todo Congreso tomístico que en adelante se celebre han de ser las 24 tesis aprobadas por la Santa Sede como principios y enunciados mayores de la filosofía de Santo Tomás, y que la S. C. de Seminarios ha declarado como genuina doctrina del Doctor Angélico y mandado que se propongan como norma directiva. Por tanto, el Congreso decide que en las sesiones públicas a ningún socio le sea permitido apartarse de dichas tesis."

Pretendía, pues, el P. Szabó que, por lo menos en los Congresos tomísticos, no hubiese libertad alguna de opinar ni de hablar en las materias pertenecientes a las 24 tesis, que son tan controvertidas y dudosas. De la reacción del Congreso ante estas pretensiones del P. Szabó nos informan las actas del Congreso [33]:

"A continuación, añaden las Actas, el ilustrísimo señor Janssens, presidente del Congreso y que obraba como delegado del Sumo Pontífice, intervino antes de que el asunto se sometiese a votación, y propuso el siguiente voto contrario, que contenía dos proposiciones: "*Primera*. Todos recibimos con suma devoción y con asentimiento incondicional las direcciones que la Santa Sede ha dado acerca de seguir fielmente la doctrina de Santo Tomás. *Segunda*. Con igual docilidad aceptamos las instrucciones pontificias acerca de conservar inviolada la justa libertad de opinar en aquellas cosas de que es lícito discutir, libertad que siempre estuvo en vigor entre los doctores católicos." Y refieren las Actas que "estas dos proposiciones se recibieron con tanto aplauso, que se pueden tener como la mente común del Congreso".

Se ve, pues, que el Sumo Pontífice, ni por su Encíclica, ni por su representante en el Congreso tomístico, quería imponer la obligación de seguir las veinticuatro tesis a profesores ni alumnos ni a intelectuales cualesquiera; antes positivamente quería defender la libertad pública y privada de opinar en materias discutidas.

Todavía tuvo Pío XI que intervenir como legislador en esta materia. El 24 de mayo de 1931, el Sumo Pontífice promulgaba su Constitución *Deus Scientiarum Dominus* [34], por la que reorganizaba los estudios de las Universidades y Facultades Superiores Pontificias. En su artículo 29 manda: "En la Facultad de Filosofía se enseña la filosofía escolástica de tal manera que los alumnos tengan un sistema doctrinal rico y bien trabado, según el método y los principales de Santo Tomás" [35]. Cómo se haya de entender este precepto lo significan claramente las ordenaciones que la S. C. *de Seminariis* dió el 12 de junio del mismo año con las siguientes palabras [36]: "Lo que se contiene en el artículo 29 de la Constitución acerca de la formación de los alumnos según el método, los principios y las doctrinas de Santo Tomás, se observe inviolablemente, según las normas contenidas en las Encíclicas *Aeterni Patris*, de León XIII, y *Studiorum Ducem*, de Pío XI". Como se ve, este documento mantiene en su vigor la libertad dada por estos Papas [37].

---

[33] Acta primi Congressus internationalis thomistici, Romae, 1925.
[34] AAS, 23 (1931), 241-284.
[35] Ibid., 253.
[36] Ibid., 268. Nótese de paso cómo en este documento no aparece ni una sola vez la recomendación de las veinticuatro tesis, y que al resumir el canon 1.366 sólo se hace mención de los principios y del método escolástico de Santo Tomás.
[37] AAS, 31 (1939), 247.

Pío XII (1939)

El Sumo Pontífice Pío XII no ha dado legislación especial acerca de esta materia, sino que ha mantenido constantemente las leyes de sus antecesores. El día 24 de junio de 1939 tuvo una alocución a los alumnos de los seminarios y de los colegios de ambos cleros, secular y regular. Y en ella, ante todo, exhorta a seguir la doctrina de Santo Tomás por muchos motivos que acumula oportunamente, y que omitimos por brevedad. Después recomienda la sana libertad de opinar con las siguientes palabras:

"Estos preceptos (de seguir los principios y doctrinas de Santo Tomás), ya hace tiempo dados por nuestros predecesores, juzgamos deber nuestro recordarlos en la actualidad y renovarlos, si es que en algún sitio se han descuidado; y juntamente hacemos nuestras las instrucciones con que nuestros predecesores quisieron asegurar el progreso de la verdadera ciencia y la legítima libertad en los estudios. Aprobamos, desde luego, y recomendamos el completar, cuando haga falta, la antigua sabiduría con los descubrimientos científicos recientes; el agitar libremente las cuestiones discutidas entre los intérpretes bien calificados del Doctor Angélico, y el usar las nuevas ayudas tomadas de la Historia para la más completa intelección de sus textos. Un simple particular no "se haga a sí mismo maestro en la Iglesia" (Benedicto XV, 1914, v. VI, p. 576): ni "unos exijan a otros más de lo que exige la misma Iglesia, Madre y Maestra de todos" (Pío XI, Acta Ap. Sedis 1923, v. XV, p. 324); ni finalmente se fomenten las vanas discordias.

"Si todo esto, como confiamos, se observa, podremos esperar copiosos adelantos en la Ciencia. Pues por recomendar la doctrina de Santo Tomás, no se suprime la emulación en la búsqueda y propagación de la verdad, sino más bien se excita y dirige con seguridad" [38].

En estas palabras vemos repetidas casi al pie de la letra las leyes e instrucciones de los anteriores Sumos Pontífices. *Primeramente* alaba la sana libertad en las cosas discutidas, como medio necesario para el progreso de las ciencias. En *segundo* lugar recomienda que se acepten todos los progresos que se vayan haciendo con los descubrimientos de las ciencias. En *tercer* lugar quiere singularmente que se apliquen al estudio de Santo Tomás los métodos históricos; con lo cual nos está diciendo que acerca de las veinticuatro tesis, no sólo es lícito apartarse de ellas, sino que también es lícito inquirir y discutir según la historia si todas esas tesis son o no de Santo Tomás, y, en caso afirmativo, si Santo Tomás les dió una importancia decisiva para su sistema fundamental, o solamente las miró como cosa accesoria, provisional o de mero adorno arquitectónico. *Cuarto,* manda que ningún particular se erija en maestro de la Iglesia y que nadie exija de los otros lo que no exige la Iglesia, Madre y Maestra común de todos. *Quinto,* al recomendar la doctrina de Santo Tomás no se ha suprimido la libertad ni la emulación en la búsqueda de la verdad, antes se ha excitado y encauzado.

Otra ocasión memorable en que Su Santidad recomendó esta sana liber-

---

[38] AAS, 38 (1946), 385-389.

tad fué la alocución a los PP. Dominicos, que se presentaron al Papa después de haber elegido general de su Orden, el día 22 de septiembre de 1946 [39]. En esa alocución el Sumo Pontífice alaba a la Orden Dominicana por haber dado a la Iglesia el Doctor Angélico y por haberlo siempre seguido con celo; después los excita a que sigan profesando su doctrina; y por último expone el sentido en que quiere que se entiendan las recomendaciones que él y los otros Pontífices, predecesores suyos, han dado acerca del modo de seguir a Santo Tomás. Sus palabras son las siguientes: "Pero en este punto (de la recomendación de Santo Tomás) parecen ser de menos importancia aquellas cuestiones en las que, bajo la guía y orientación del magisterio eclesiástico, hubo siempre libre opción de opinar y de discutir, cualquiera que fuese la importancia que en las indagaciones y controversias filosóficas y teológicas se les haya querido dar. Todavía menor es la importancia de aquellas opiniones y fórmulas relativas a la Física y a las Ciencias Naturales, que fueron propias y características de los tiempos pasados, o de las consecuencias que de tales fórmulas se deducen, ya que los inventos y descubrimientos de las ciencias profanas hechos en nuestros días han superado y sobrepujado aquellas teorías, y la Iglesia, lejos de oponerse a esos inventos y descubrimientos, los favorece, y, lejos de temerlos, los promueve."

"Pero al presente (en esta exhortación mía de seguir a Santo Tomás) se trata de los fundamentos mismos de la Filosofía perenne y de la Teología, fundamentos que todo sistema y toda enseñanza, que se llame y sea católica de veras, reconocen y veneran: porque se trata de la ciencia y de la fe, de la naturaleza de ambas y de su mutua relación; se trata del fundamento mismo de la fe, que no ha de estar sometido a reparo alguno; se trata de las verdades reveladas por Dios y si el entendimiento puede penetrar en ellas con ciertas nociones para deducir de ellas nuevas verdades. En pocas palabras: se trata de saber si lo que Santo Tomás de Aquino construyó por encima y más allá de todo tiempo, formando un cuerpo de doctrina con los elementos adoptados por los cultivadores de la cristiana sabiduría, estriba en una roca sólida; si vale para siempre, y si también ahora es defensa eficaz de la fe católica y proporciona seguridad y equilibrio a los nuevos progresos de la Filosofía y Teología. La Iglesia, por cierto, da a estas preguntas una respuesta afirmativa, estando persuadida de que éste es camino seguro para conocer y confirmar la verdad. Por esto la Constitución Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* del 4 de marzo de 1931 confirmó el mencionado precepto del Código del Derecho Canónico: Es necesario que se proponga la filosofía, así se ordena allí, de suerte que los alumnos se formen en una completa y coherente síntesis doctrinal según el método y los principios de Santo Tomás de Aquino. Y en la Teología, "una vez explicadas las verdades de la fe y demostradas con la Sagrada Escritura y la tradición, se examine y explique su naturaleza e íntima razón de ser conforme a los principios y a la doctrina de Santo Tomás de Aquino" [40].

Quien lea atentamente esta cálida exhortación a seguir la doctrina de Santo Tomás verá clarísimamente cómo el Sumo Pontífice inculca con los mayo-

---

[39] AAS, 38 (1946), 387-388.
[40] Ibid.

res encarecimientos el seguir la doctrina de Santo Tomás en aquellos principios y doctrinas, que son el fundamento de toda filosofía que quiera llamarse y ser de veras católica y en aquellos asertos en que se apoya la racionalidad de la verdad revelada y que han de estar libres de todo reparo, duda o discusión; en todo lo demás proclama la libertad de opinar, aunque se trate de cosas a que algunos dan una importancia grande en las discusiones e indagaciones de filosofía y teología. En todas estas afirmaciones se apoya Pío XII en la autoridad de los Pontífices predecesores suyos [41].

Epílogo.

Recorrida con suma brevedad esta larga serie de documentos que hemos ilustrado con un comentario sobrio e imparcial, podemos recoger sumariamente las conclusiones que de ellos naturalmente se desprenden.

Primera. La Santa Sede manda seguir los principios y las doctrinas de Santo Tomás con la mayor insistencia; la obligación que en esta materia impone es grave y comparable con cualquiera de las obligaciones graves más inculcadas en Derecho positivo.

Segunda. Esta obligación, por voluntad expresa de la Iglesia, se ha de entender de los principios y doctrinas filosóficas fundamentales en toda filosofía que se llame y sea de veras católica, y de cosas que estén ligadas directa o indirectamente con la revelación, ya para probar su existencia, ya para defenderla de los errores, ya para entender su sentido y desarrollar todo su contenido. En este sentido la Iglesia manda que todos sean discípulos de Santo Tomás.

---

[41] En esta misma encíclica (n. 31) "Humani generis" el Sumo Pontífice recomienda de nuevo que la filosifía se enseñe conforme a los métodos, principios y doctrinas de Santo Tomás, según el canon del Derecho Canónico. Mas esto lo hace al hablar de los alumnos de los seminarios, que se preparan para ser sacerdotes, no con ánimo de imponer a nadie una determinada filosofía, ni para atenuar o desvirtuar en un ápice las declaraciones suyas o de sus predecesores acerca de este canon, y sin disminuir en nada lo que él mismo dice en la encicilca (n. 30), a saber: que hay que seguir aquellas doctrinas filosóficas que directa o indirectamente están ligadas con la fe, y que en todas las demás se deja plena libertad de investigar y de opinar a los peritos.

Esta interpretación se confirma por unas declaraciones del Sumo Pontífice dadas a los RR. PP. Carmelitas el día 23 de septiembre de 1951. Algunos habían creído que el Papa, en la *Humani Generis,* trataba de coartar la libertad en las opiniones que hasta ahora se discutían en las escuelas católicas sin reprensión de nadie, y de esto se quejaron amargamente. No sabemos de dónde vienen estas quejas. Pero vengan de donde vinieren, el Papa responde con las siguientes palabras:

"No sin sorpresa y tristeza hemos sabido que algunos han llevado a mal este documento (de la *Humani Generis*), como si en él hubiéramos querido coartar las investigaciones que exige el avance de los estudios, y prohibir las opiniones peculiares que hasta ahora han sido libres en la discusión de las escuelas filosóficas y teológicas sin peligro de la fe. Los tales, o se engañan o engañan a los demás. Nuestra intención no fué impedir lo que es libre. Lo que quisimos, según lo exigía nuestro oficio apostólico, era distinguir algunas doctrinas erróneas e inmoderadas, de la verdad católica, tal como fué y será patrimonio común de la Iglesia, que hay que conservar íntegro y a cubierto, y que supera todas las edades y todas las formas de cultura." Acta Apost. Sedis, 43 (1951), 738.

La declaración es terminante y no necesita comentarios.

Tercera. En todas las demás cosas la Iglesia concede una justa libertad de opinar, y no la concede como privilegio ni la mira como un mal, sino como una cosa loable y como un medio para hacer progresar las ciencias, y principalmente para fomentar un estudio más profundo de la Filosofía y de la Teología,

Cuarta. En particular proclama esta sana libertad acerca de las veinticuatro tesis llamadas tomísticas. Y si bien la S. C. *de Seminariis* ha dicho que estas tesis son doctrina genuina de Santo Tomás y son norma segura directiva, o sea que están libres de peligro de herejía en las presentes circunstancias de la reflexión filosófica, sin embargo expresamente dice la Iglesia, no solamente que es lícito opinar de ellas en pro o en contra, sino que también es lícito inquirir históricamente si son de Santo Tomás, y en caso afirmativo, si Santo Tomás les dió importancia decisiva en su sistema profundo, o si más bien las miró como cosa accesoria y provisional y como adorno más o menos arquitectónico de su obra.

Quinta. A pesar de esta libertad justa de opinar, la Iglesia entiende que se puede ser verdaderamente tomista o discípulo de Santo Tomás, si estimamos la persona de Santo Tomás, y su obra ingente, y si manejamos sus obras y procuramos entenderlas perfectamente.

Sexta. Con esto creemos haber ilustrado lo que el Sumo Pontífice Pío XII nos dice en su Encíclica *Humani generis* acerca de la obligación que hay de seguir la filosofía perenne o escolástica, y a Santo Tomás, y cómo con esto se concilia lo que añade acerca de la sana libertad que en las cosas controvertidas deja a la investigación de los peritos. De esta manera queda deshecho el escrúpulo de algunos intelectuales católicos que se creían obligados a lo que nadie les obliga, y ha desaparecido el fundamento de la acusación de aquellos anticatólicos que decían que la Iglesia no tiene filosofía racional, sino solamente dogmas y preceptos.

JOSE HELLIN, S. I.

Chamartín de la Rosa. Madrid, 1951.

IDEAS FILOSOFICAS EXPUESTAS POR S. S. PIO XII

Hace trece años escasos que Eugenio Pacelli, el Cardenal Secretario de Su Santidad Pío XI, sucedía a Este en la dirección de la Iglesia con el mismo nombre de Pío.

Harto conocida es de todos su intensa actividad intelectual: sus enseñanzas se prodigan en sermones, cartas, radiomensajes, alocuciones. En todos ellos se destacan la oportunidad del tema, la precisión de las ideas, la nitidez de la expresión, la plasticidad de las metáforas, el sentimiento y la convicción, que quedan subrayadas cuando se pone al habla con el mundo entre las rendijas del micrófono.

De este conjunto de múltiples enseñanzas vamos a fijar nuestra atención en las ideas filosóficas expuestas por S. S., y para mejor determinar mi intento, hago algunas observaciones previas.

En gracia a los recientes estudios filosóficos sobre la Encíclica *Humani Generis* no hablaré de ella, si no es de pasada, aun cuando mucho de lo que recordaré se puede tomar como un comentario anticipado de la misma.

Al hablar de las ideas filosóficas del Papa prescindo de otras más o menos afines, de Sociología, Pedagogía, Filosofía de la Historia, Derecho internacional, etc..., si bien referiré las que constituyen el fundamento estrictamente filosófico de las mismas.

Las ocasiones en que S. S. ha explanado estas ideas filosóficas son variadísimas y producidas la mayor parte de las veces por audiencias, congresos, manifestaciones, sin conexión entre sí ni periodicidad en el tiempo, y con grandísima variedad en los fines que pretendían. De aquí que los temas tratados no presenten un todo completo ordenado y sistemático. Mayor orden y aun verdadero plan se observa en los temas de sus anuales discursos a la Sagrada Romana Rota, a la Pontificia Academia de Ciencias o al mundo entero en las fiestas de Navidad; pero aun en éstos no se puede hablar de síntesis filosóficas.

En consecuencia, ya que la presentación por orden cronológico y a la letra de los diversos textos pontificios sería más propia de un enquiridión—muy útil, ciertamente, pero de excesiva amplitud—, he preferido ordenarlos y como encuadrarlos en los clásicos tratados de la filosofía escolástica. De este modo se pondrá de manifiesto el armónico pensamiento del Santo Padre, que le permite escoger en cada momento el tema apto para sus oyentes y finalidad.

Apropiada a éstos es también la forma con que reviste las exposiciones: siempre es clara, precisa, ajena a toda ambigüedad. A veces conserva la sobriedad y sencillez propia de la explicación de una cátedra, mas de ordinario es oratoria y no exenta de adornos, que lejos de agobiar u oscurecer el pensamiento, lo iluminan, y deleitan al oyente al mismo tiempo que le enseñan.

De la multitud de Documentos de S. S., pueden contarse unos 70, en los que, más o menos ampliamente desarrolladas, se encuentran las ideas filosóficas que paso a reseñar.

* * *

Ante todo nos presenta la *naturaleza, dignidad* e *importancia* de la Filosofía. Nacida ésta "al decir de Platón, Sócrates y Aristóteles" del sentimiento de admiración [1], "consiste en apoyarse bien en la realidad de las cosas que vemos y tocamos y buscar luego las causas más profundas y supremas de la naturaleza y el universo" [2].

Por la Filosofía, la mente penetra en la realidad de las cosas, como no lo hacen los sentidos, las despoja de su concreción, halla sus relaciones, sus principios, y las coordina en un cuadro de armónica unidad [3].

La altísima *dignidad* del Filósofo estriba precisamente en ser el amante de la verdad, escrutador de sus principios fundamentales, iluminador de las normas supremas en el orden material y humano [4], sublimando las tendencias humanas hacia altos ideales [5].

De donde proviene la *trascendencia* extraordinaria de la misma Filosofía, ciencia del pensamiento y no menos de la vida, que enseña al hombre los principios racionales de su actividad en relación con su naturaleza, con la posición que ocupa en el mundo, y con el fin que debe cumplir en cuanto persona individual y miembro de una sociedad [6].

Cuando S. S. ha tratado del *método* con que debe ser estudiada la Filosofía y el *sistema* preferible, siempre ha inculcado el escolástico y la doctrina de Santo Tomás, y esto no sólo por ser el método y la doctrina de la Iglesia, sino por razones intrínsecas avaladas por una tradición plurisecular: ninguno como el Escolasticismo, y en especial Santo Tomás, para descubrir la verdad y el error, para hacer progresar la misma Filosofía y deshacer la falsedad. A lo que contribuyen de modo especial con su claridad, sobriedad y determinación. Pero el Santo Padre siempre habla de una Escolástica viviente, moderna, progresiva, fundada en las ciencias, con libertad racional de discusión e investigación y conocedora de todas las filosofías para poder—si es preciso—mejor

---

Advertencia.—En estas Notas ponemos únicamente el título del Documento en que se hallan las ideas de S. S., con la fecha de su publicación. En castellano pueden verse los textos, si se trata de los comprendidos entre el 1.º de marzo de 1939 y 1.º de marzo de 1942 en "Discursos y Radiomensajes de S. S. Pío XII", Ediciones de la Acción Católica Española, de los demás, en la Revista "Ecclesia", en fechas algo posteriores a la publicación de los Documentos.

1 Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.
2 Discurso en la inauguración del VI Curso de la Pont. Academia de Ciencias. 30 de noviembre de 1941.
3 Discurso al Congreso Internacional de Filosofía, 21 de noviembre de 1946.
4 Ibíd.
5 Ibíd.
6 Ibíd.

refutarlas, aprovecharlas en su parte de verdad y como estímulos a nuestro estudio [7].

Tal es la filosofía cuyo estudio fomenta el S. Padre aun entre los seglares. Decía así al Congreso Mundial de Pax Romana en 1950: "¿Los hijos de la Iglesia podrían abandonar la investigación y la reflexión cuando precisamente las desordenadas aplicaciones de la ciencia y el prestigio del relativismo filosófico hacen vacilar en espíritus frágiles e inquietos los principios fundamentales y los valores más esenciales?" [8].

Peculiar del filósofo es "el escrutar en el campo propio de la razón los principios fundamentales de la verdad" [9], y el Sumo Pontífice ha insistido en diversas ocasiones sobre la *naturaleza de la verdad* y *las cualidades* que deben adornarla. Hay verdad ontológica de las cosas, hijas de Dios, y medidas por sus Ideas divinas, y verdad *lógica*, medida por las cosas y nietas de Dios. El hombre no crea la naturaleza y sus leyes, sino que las descubre, y su trabajo investigador está en conformar su mente con la realidad como es en sí [10].

Ya en los discursos en que presenta qué es la verdad, propone sus cualidades, o sea: su *valor absoluto, inmutable, trascendental* y *progresivo*, y más de propósito aún defiende estas propiedades cuando ante diversos auditorios toma de mira en sus ataques peligrosas tendencias modernas. Así rechaza el *Relativismo*, llamado por Pío XI "modernismo moral, jurídico y social" [11], como opuesto a las "verdades perfectas, inmutables, absolutísimas, que provienen de Dios, y de las que se derivan necesariamente los derechos y deberes de los individuos, de la familia y de las naciones, sin los cuales no puede subsistir la dignidad y la felicidad de la sociedad civil" [12]. Inmutabilidad de nuestras verdades que se concilia con su relatividad, imperfección y progreso incesante hacia conocimientos más perfectos [13].

Contra el *Fenomenalismo e Idealismo* del siglo XIX, que tanta parte ha tenido en la lenta obra disgregadora de la espiritualidad [14], apela a nuestra propia experiencia vulgar y científica y a los resultados de la Psicología [15].

Al *Materialismo* lo presenta como inconciliable con la tendencia del filósofo a espiritualizar las cosas, captar sus esencias, universalizarlas, sinteti-

---

[7] Discurso a los alumnos del Santuario, 24 de junio de 1939.—Carta al P. Martín Estanislao Gillet, Maestro General de la Orden de Predicadores, 7 de marzo de 1942.—Discurso a la Congregación General de la Compañía de Jesús, 17 de septiembre de 1946.—Discurso a los PP. Capitulares de los PP. Predicadores, 22 de septiembre de 1946.—Discurso al III Congreso Tomístico Internacional, 17 de septiembre de 1950.—Exhortación al clero sobre la santidad de la vida sacerdotal, 23 de septiembre de 1950.

[8] Carta al XXI Congreso mundial de Pax Romana, 6 de agosto de 1950.

[9] Discurso al Congreso Internacional de Filosofía, 21 de noviembre de 1946.

[10] Discurso en la inauguración del IV Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 3 de diciembre de 1939.—Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.

[11] Pío XI, Encíclica "Ubi Arcanum", 23 de diciembre de 1922.

[12] Discurso a los alumnos del Santuario, 24 de junio de 1939.

[13] Discurso en la inauguración del XII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 8 de febrero de 1948.

[14] Discurso a la juventud universitaria y a los laureados de Acción Católica, 20 de abril de 1941.

[15] Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.

zarlas; con las aspiraciones de la juventud de hoy y con "la más elemental verdad psicológica, moral e histórica [16].

En el *Existencialismo ateo,* como filosofía del desastre y sus dos repercusiones: un irracionalismo pesimista y un voluntarismo religioso, ve S. S. la lógica consecuencia de no hallar las soluciones de los terribles problemas humanos en Dios, en la eternidad, en la inmortalidad personal; y como su único remedio—tal es la Escolástica—, una filosofía que ni sea irracionalismo pesimista, ni puro voluntarismo, sino unión del intelectualismo y voluntarismo, claro conocimiento y fuerte voluntad [17].

Frente al *Positivismo,* en lo que tiene de distinto y sucesor del Materialismo, presenta el Papa nuestros conocimientos como poseedores de la realidad, de sus fuerzas íntimas y ocultas, y descubridores de sus actividades y relaciones, único medio por el que el hombre llega a dominar esas fuerzas y a progresar en la técnica [18].

A la vista de la genuina noción de verdad que S. S. ha perfilado y de los caracteres con que la presenta, podemos estimar mejor el valor de sus afirmaciones de proclamarse defensor intrépido de la verdad en el mundo actual, infectado de mentira y engañosos errores prácticos y doctrinales [19].

La apertura del Sagrado Tribunal de la Rota Romana, en 1941, dió ocasión a S. S. para una lección magistral sobre el carácter de la *certeza moral,* y la esencial diferencia entre ésta y la probabilidad y aun la suma de probabilidades, la cual puede producir verdadera certeza únicamente por la aplicación del principio de razón suficiente [20].

Dentro del pensamiento filosófico de S. S. se halla la exposición que repetidas veces ha hecho de la *armonía* necesaria y ventajosa entre la *Razón y la Fe,* fundada en la Revelación divina. Ambas son obras del mismo Autor supremo; la Razón demuestra los fundamentos de la Fe y aclara sus términos; la fe preserva, liberta y amaestra a la Razón [21]. No se pueden oponer la Razón y la Fe porque son dos arroyos por los que la verdad, que se asienta en la mente divina, desciende a la mente de los hombres, ávida siempre de toda verdad manifiesta u oculta. De hecho podemos admirar, y debemos tener como ideal, la armonía realizada por los grandes genios de la Iglesia en todos los tiempos [22]. Si, pues, no puede haber divergencias reales, las aparentes se deben

---

[16] Discurso al Congreso Internacional de Filosofía, 21 de noviembre de 1946.—Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.

[17] Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.

[18] Discurso en la inauguración del XII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 8 de febrero de 1948.—Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.

[19] Discurso a los Emmos. Cardenales la víspera de Navidad, 24 de diciembre de 1944.—Encíclica "Summi Pontificatus", 20 de octubre de 1939.

[20] Discurso al Tribunal de la Sagrada Rota Romana, 1 de octubre de 1941.

[21] Discurso en la inauguración del IV Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 3 de diciembre de 1939.—Discurso a los recién casados en la audiencia del 12 de mayo de 1943.

[22] Discurso a la juventud universitaria y a los laureados de Acción Católica, 20 de abril de 1941.

únicamente a la debilidad del entendimiento humano, cuyo principal enemigo es la negación de Dios [23].

Ahora, si de esta mirada general al campo de la Filosofía y del conocimiento pasamos a otras ideas sobre puntos más determinados, encontraremos claras exposiciones o fugaces alusiones a diversos temas de interés.

Tales son en el campo de la *Metafísica* la negación del postulado "de causalidad física cerrada", tan en boga en el mundo científico del siglo XIX, con el que se pretendía negar toda causa libre [24]. La defensa de esta *libertad* viene encuadrada muy oportunamente en un discurso en el que propugna: 1.°, la existencia de *leyes en la naturaleza,* únicas capaces de explicar el orden que en ésta se observa; 2.°, la división de estas leyes en *dinámicas* y *estadísticas,* deducidas aquéllas por inducción e infrangibles en el orden natural, muy exaltadas éstas por los modernos científicos hasta el exceso inadmisible de negar la existencia [25] de las primeras; 3.°, estas leyes pueden ser superadas y lo son de hecho con el *milagro* por su Autor, Dios, que no está sujeto al orden de las causas segundas, sino éstas a su Hacedor [26]. Precisamente el conocimiento de las leyes de la naturaleza hace posible al hombre su dominio sobre ellas y el poder de ponerlas a su servicio [27].

La inteligencia del hombre, además de penetrar en las realidades que le trascienden, puede *reflexionar* sobre sí misma, y de este modo conocer su *proceso cognoscitivo,* tanto en lo que no es—ideas innatas, recuerdo platónico, pura producción subjetiva—como en lo que es, de captación de la realidad existente por medio de imágenes o especies producidas en cooperación con los sentidos bajo el influjo de la misma realidad [28].

Precisamente este poder de nuestro entendimiento es lo que ofrece al Santo Padre ocasión para enaltecer la altísima *dignidad y excelencia natural del hombre,* puesto en el centro de la naturaleza material. El hombre es grande por su espíritu, autor de las ciencias e imagen del Creador, dotado como de dos alas de entendimiento y voluntad libre, y por su cuerpo, maravilloso instrumento del alma [29]. Esta altísima dignidad del hombre será con frecuencia recordada por S. S. para vindicar los derechos inherentes a la persona humana.

En cuanto al *evolucionismo* y más en particular al origen del cuerpo del hombre, fuera de lo indicado en la "Humani Generis" [30], ya había dicho

---

[23] Discurso a un grupo de profesores y estudiantes franceses, 19 de abril de 1950.
[24] Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.
[25] Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.
[26] Discurso en la inauguración del XII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 8 de febrero de 1948.
[27] Discurso en la inauguración del XII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 8 de febrero de 1948.
[28] Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.
[29] Discurso en la inauguración del VI Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 30 de noviembre de 1941.—Discurso en la inauguración del VII Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 21 de febrero de 1943.—Discurso en la inauguración del IV Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 3 de diciembre de 1939.
[30] Acta Apostolicae Sedis, vol. 42 (1950), págs. 575-6.

en 1941 que, pues los datos de la ciencia nada habían aportado de claro y cierto, había que esperar los resultados definitivos y seguros [31].

El S. Padre ha admitido y lamentado el hecho actual del *ateísmo* público y privado, que no es sólo despreocupación de Dios, sino negación y aun persecución, y en el campo filosófico, deformación positiva de su realidad, ya que lo "convierte en ficción de su tornadizo entendimiento o lo identifica con el mundo" [32]; y por su parte no sólo ha proclamado la posibilidad y facilidad de *conocer a Dios* por la razón [33], sino de propósito ha desarrollado diversos argumentos. Podemos recordar el tomado de la *existencia* de las criaturas con sus múltiples perfecciones [34], el que se apoya en la *mutabilidad* de las mismas, puesta tan de manifiesto con los últimos avances de la física nuclear [35], y el fundado en el *orden* admirable de las diversas y aun opuestas partes del Universo [36].

En estas ascensiones de la mente a Dios se nos manifiestan muchos de sus *Atributos*. S. S. nos habla en especial de su Sabiduría creadora [37], de su continua asistencia para conservar las criaturas [38], de su próvida gobernación de los hombres aun en medio de las calamidades más terribles [39].

El orden físico del mundo nos descubre a Dios como Supremo Ordenador, y el orden en el mundo de los seres libres nos manifiesta a Dios como *fundamento* último y necesario *del orden moral y jurídico* [40].

El S. Padre ha insistido en la importancia actual de reconocer este fundamento y las funestas consecuencias de negarle y ha demostrado la lógica unión que se da entre el Positivismo ético-jurídico y el Absolutismo de Estado o Totalitarismo [41]. Más de una vez expresamente ha rechazado ese *Positivismo en Moral y en Derecho*, ya apelando al mismo Platón en su célebre frase: "Dios es para nosotros antes que nada, la justa medida de todas las cosas, mucho más que pudiera serlo ningún hombre [42], ya colocándolo, junto con otros falsos Postulados, como el mayor impedimento para una

---

31 Discurso en la inauguración del VI Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 30 de noviembre de 1941.

32 Discurso a los Párrocos y Predicadores de Roma, 25 de febrero de 1941.

33 Discurso en la inauguración del VI Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 30 de noviembre de 1941.—Discurso a los congresistas de la Sociedad Italiana para el progreso de las Ciencias, 2 de octubre de 1942.

34 Discurso en la inauguración del VI Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 3 de diciembre 1939.

35 Discurso a los jóvenes de Acción Católica Italiana, 12 de septiembre de 1948.

36 Discurso en la inauguración del VI Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 30 de noviembre de 1941.

37 Discurso en la inauguración del VI Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 30 de noviembre de 1941.

38 Discurso en la inauguración del IV Curso de la Pont. Academia de Ciencias. 3 de diciembre de 1939.

39 Radiomensaje al mundo en la festividad de los SS. Apóstoles Pedro y Pablo, 29 de junio de 1941.—Discurso al Congreso Internacional de Filosofía, 21 de noviembre de 1941.

40 Discurso al Tribunal de la Sagrada Rota Romana, 13 de noviembre de 1949.

41 Discurso al Tribunal de la Sagrada Rota Romana, 13 de noviembre de 1949.—Enciclica "Summi Pontificatus", 20 de octubre de 1939.

42 Discurso al comité Internacional de Derecho privado, 14 de julio de 1950.

íntima conexión de los individuos y las Sociedades entre sí [43], ya ensalzando el verdadero concepto del Derecho y de la ley [44]. Otras, ha inculcado la trabazón del Derecho y la Moral, esencialmente fundada en Dios: "Aun la más profunda y más sutil ciencia del Derecho no podría utilizar otro criterio para distinguir las leyes injustas de las justas, el mero derecho legal del derecho verdadero, que aquel que se percibe ya con la sola luz de la razón por la naturaleza de las cosas y del hombre mismo, aquel de la ley estricta por el Creador en el corazón del hombre y expresamente confirmado por la Revelación" [45].

Nada tiene de extraño el que en las cuestiones que se suelen tratar en Filosofía moral abunden más las ideas que S. S. ha expuesto en público. Tienen más unión con las verdades reveladas, con la vida verdaderamente humana y cristiana, y con más frecuencia, por tanto, han sido objeto de su enseñanza pastoral.

El hombre inmortal, ha repetido S. S., siente un ímpetu irrefrenable hacia la *felicidad* [46] y las más diversas experiencias de la humanidad han hecho tocar con la mano que no hay bienes terrenos, ni materiales ni espirituales —aun la ciencia y las más altas especulaciones—que puedan saciar esa sed inapagable [47]. Sólo Dios puede llenar ese vacío del espíritu humano.

El Santo Padre no se ha cansado en defender los *derechos de la persona humana,* todos ellos basados en su excelsa dignidad de imagen de Dios, imagen que falsas teorías sobre la naturaleza y el destino del hombre han tratado de deformar [48]; pero que en medio de las consecuencias del pecado original y de las desviaciones personales permanecen esencialmente intactas [49], por lo cual "ninguna razón de Estado, ningún pretexto de beneficios colectivos, puede justificar el desprecio de la dignidad humana y el desconocimiento de aquellos derechos elementales humanos que el Creador ha impreso en el alma de todas las criaturas" [50].

Y estos derechos en particular han sido vindicados por el Papa frente a ciertos abusos de la sociedad contemporánea. Así el derecho a la *vida y a la integridad corporal*: el hombre por su unidad física tiene poder directo sobre sus miembros, aunque limitado, y puede sacrificarlos por el bien del todo; poder de que carece la sociedad [51]. Después el derecho de *propiedad privada,* tan unido a la dignidad del hombre, que "solo aquel que rehusa al hombre esta dignidad de persona libre puede admitir la posibilidad de sustituir el derecho

---

43 Radiomensaje al mundo en la víspera de Navidad de 1942.

44 Discurso a los peregrinos llegados a Roma en ocasión de la Beatificación de Contardo Ferrini, 6 de abril de 1947.

45 Discurso al Tribunal de la Sagrada Rota Romana, 13 de noviembre de 1949.

46 Discurso a los Párrocos y Predicadores de Roma, 17 de febrero de 1942.

47 Discurso en la inauguración del IV Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 3 de diciembre de 1939.—Discurso a los directivos diocesanos de la Acción Católica Italiana, 4 de septiembre de 1940.—Discurso en la inauguración del VI Curso de la Pont. Academia de Ciencias, 30 de noviembre de 1941.—Radiomensaje al mundo en la víspera de Navidad de 1943.

48 Radiomensaje al mundo la víspera de Navidad de 1949.

49 Discurso al Congreso de estudios humanísticos, 25 de septiembre de 1949.

50 Discurso a una Comisión de Parlamentarios Norteamericanos, 2 de octubre de 1949.

51 Discurso a unos ochocientos médicos miembros de la "Unión Italiana Médico-Biológica de S. Lucas", 12 de noviembre de 1944.

a la propiedad privada por no sé qué sistema de seguros o garantías legales de derecho público [52]. En otra ocasión vindicaba *todos los derechos*—y se complacía en enumerarlos—que contribuyen a que la "estrella de la paz nazca y se detenga sobre la sociedad" [53].

Y junto a los derechos proclamaba el Papa las *obligaciones* personales: la de prestar culto al Creador, Autor de cuanto tenemos y de cuanto nos rodea en todos los órdenes, Conservador de nuestra vida, lleno de Sabiduría y Misericordia aun en los castigos, Bienhechor y Vindicador de la Humanidad [54]; la de la integridad personal [55], la de la veracidad aun en casos muy difíciles [56].

Este hombre, con sus derechos y deberes, es naturalmente sociable, y el Papa ha determinado la naturaleza, los derechos y las obligaciones de las diversas sociedades.

Ante todo, de Dios *procede toda sociedad,* la cual refleja la vida Una y Trina de su Autor, de El recibe la autoridad moral y su fin de conservar, desarrollar y perfeccionar la vida humana en todos sus aspectos, por el cual queda informada de una íntima unidad compatible con la diversidad de miembros [57].

La *familia,* célula vital de la sociedad, nacida del triple amor conyugal, paternal y filial impreso por Dios en el hombre, tiene derechos y obligaciones anteriores e independientes del Estado, que éste debe respetar y proteger. Atacar o someter esta sociedad es un crimen de lesa Patria y de lesa Humanidad [58]. Los derechos y deberes de la familia han sido taxativamente enumerados también: indisolubilidad del matrimonio, posesión de medios materiales, económicos y morales para propagar la vida y educar los hijos en todos los órdenes, para fomentar la vida de familia, ampliada hasta los criados, y para cooperar con los Maestros en la educación e instrucción de los jóvenes [59].

La *Sociedad civil* es también de origen divino e indicada por la misma naturaleza, y toda su actividad política, económica, sirve para actuación del bien común, sin absorber ni anular las energías y fuerzas de la familia o de organismos a quienes corresponde una natural precedencia, respetando el campo de actividad de la Iglesia [60]. El ordenamiento jurídico es medio esencial para el fin de la Sociedad civil y debe servirla de externo sostén, de

---

52 Discurso al Instituto Internacional para la unificación del Derecho privado, 20 de mayo de 1948.

53 Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1942.

54 Exhortación apostólica para la expiación del crimen del ateísmo, 12 de febrero de 1949.—Carta al Secretario de Estado del Vaticano, Cardenal Maglione, 15 de abril de 1943.

55 Discurso a unos ochocientos médicos miembros de la "Unión Italiana Médico-Biológica de S. Lucas", 12 de noviembre de 1944.

56 Discurso a unos ochocientos médicos miembros de la "Unión Italiana Médico-Biológica de S. Lucas", 12 de noviembre de 1944.—Discurso a los recién casados, 7 de julio de 1940.—Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1947.

57 Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1942.

58 Discurso a la Unión Internacional de Organismos familiares, 20 de septiembre de 1949.

59 Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1942.

60 Carta a Mr. Truman, Presidente de los EE. UU., 23 de agosto de 1947.

reparo, de protección [61]. La restauración de este ordenamiento basado en el supremo dominio de Dios y libre de todo arbitrio, contrarrestará las perturbaciones producidas por el Positivismo y Utilitarismo [62].

En contraste con la recta concepción del Estado se ha proclamado de nuevo en estos tiempos y llevado en parte a la práctica las teorías del Dios-Estado, del Totalitarismo, Razismo, Absolutismo, etc., y S. S. con calma y decisión ha hecho oír su voz apoyada en la Razón y en la Revelación. El poder absoluto del Estado, de quien según estas concepciones se derivan los derechos individuales, mata la libertad, degrada la justicia, hace servir el derecho para sus fines—más aún: crea todo derecho—, perturba la paz y unión de las familias, de la Sociedad y de las Naciones entre sí, absorbe toda actividad privada con detrimento del bien común del género humano [63]. La raíz de este Absolutismo, de donde proceden tan perturbadores frutos, se halla en separar la autoridad civil de toda dependencia del Ser Supremo y de toda ligadura de ley trascendental que se deriva de Dios; pues, negada la autoridad y la ley divinas, el poder civil tiende a hacer las veces del Omnipotente, eleva al Estado o a la colectividad a fin último de la vida y a supremo criterio del orden moral y jurídico, y prohibe, consiguientemente, toda apelación a los principios de la razón natural y de la conciencia cristiana [64].

Uno de los campos en que más se ha sentido y lamentado la intromisión del Estado es el de la *educación e instrucción* de la niñez y juventud, y el Santo Padre ha derramado luminosas enseñanzas sobre este tema. En ellas ha precisado con exactitud los derechos de la Iglesia en la actual Providencia del orden sobrenatural, los derechos y obligaciones inalineables de los padres de familia en el orden natural y sobrenatural, los poderes del Estado, el papel y dignidad de los Maestros y Profesores [65]. La paternidad es el título en que se funda el primordial derecho pedagógico; el Maestro, el Profesor, suple al padre en su incapacidad o limitación; el Estado tutela y respeta el derecho a la educación que tiene la familia según las exigencias del bien común. Y es precisamente contra este bien común y aun contra la misma educación de los jóvenes en el espíritu de amor sacrificado hacia la Patria el arrebatar o coartar los derechos anteriores de la familia y de la Iglesia, así como es gravemente lesivo de las fundamentales libertades humanas intentar apoderarse de la escuela por un injusto monopolio [66].

---

[61] Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1942.

[62] Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1942.—Enciclica "Summi Pontificatus", 20 de octubre de 1939.—Mensaje al Africa del Sur, 1944.—Discurso al Congreso Internacional de Ciencias Administrativas, 5 de agosto de 1950.

[63] Encíclica "Summi Pontificatus", 20 de octubre de 1939.—Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1942.—Discurso al Director de la U. N. R. R. A., julio de 1945.—Discurso al Tribunal de la Sagrada Rota Romana, 13 de noviembre de 1949.—Discurso al Congreso Internacional de Periodistas católicos, febrero de 1950.—Discurso al Congreso Internacional de Ciencias Administrativas, 5 de agosto de 1950.—Discurso a los Emmos. Cardenales, 24 de diciembre de 1945.

[64] Encíclica "Summi Pontificatus", 20 de octubre de 1939.

[65] Encíclica "Summi Pontificatus", 20 de octubre de 1939.

[66] Encíclica "Summi Pontificatus", 20 de octubre de 1939.—Discurso a la Asociación de Maestros católicos, 4 de noviembre de 1945.—Discurso al II Congreso Nacional de la Unión Católica Italiana de Profesores de Enseñanza media, septiembre de 1949.—Discurso a los Maestros católicos de Italia, 8 de diciembre de 1946.

A tan claras enseñanzas sobre la educación e instrucción han acompañado otras oportunísimas sobre la *cuestión social*. S. S. ha determinado su falso planteamiento en la lucha áspera e implacable entre patronos y obreros, su errónea solución en la supresión de clases—dado que la lucha entonces cambiaría de luchadores, pero no se extinguiría—, sus relaciones con la Economía. El S. Padre expone cómo la cuestión social es en realidad una cuestión moral cuya verdadera y radical solución hay que buscarla en una fuerza moral capaz de producir el orden social por la coordinación de todos los elementos del trabajo con sus derechos y defensas contra cualesquiera abusos. Tres son los puntos basilares de esta solución presentada por la Iglesia, los tres de orden moral: la verdad, la justicia, la caridad cristiana. Con esto, la diferencia de clases, no se suprime, sino se supera con una unidad superior tan benéfica para las partes como para el bien común [67].

No hay por tanto que mirar en la cuestión social sino este bien común de todos los miembros del Pueblo y del Estado, y por eso es responsable tanto el *Capitalismo* vicioso, como las doctrinas marxistas otras veces condenadas como falsas, materialistas y dañosas al mismo trabajador a quien tan fácilmente arrastran. El Capitalismo que se arroga sobre la propiedad un derecho ilimitado, sin subordinación al bien común, es contrario al derecho natural; impide al trabajador formarse una pequeña propiedad, llega a dominar la economía pública y privada y hace que la muchedumbre, sin garantía alguna para el porvenir, se esclavice a quien la promete, pan y tranquilidad; es un tirano tal cual la humanidad lo tiene ya experimentado [68].

Su Santidad en diversas ocasiones ha renovado las refutaciones doctrinales contra los fundamentos del *Socialismo*, aunque mostrando siempre un gran amor y justicia para los trabajadores puestos en un orden de cosas no querido por Dios [69], y de propósito ha refutado la calumnia marxista de que la Religión es el opio del trabajador, quien con la mirada puesta en el cielo descuidaría los intereses de la tierra. La Iglesia, exigiendo el respeto a la dignidad humana del obrero, impone cuanto de ésta se deriva en las condiciones y retribución del trabajo, en oposición a quienes, considerando al trabajador más como cosa que como persona, le halagan con utopías de felicidad terrena [70].

En contraste con el Socialismo y Colectivismo está la *propiedad privada*, y S. S. Pío XII ha proclamado repetidas veces este derecho connatural al hombre como individuo y como jefe de un hogar; esta propiedad privada, fruto del trabajo o heredada de sus mayores, es un elemento de orden social, un presupuesto necesario para las iniciativas humanas, un impulso al tra-

---

[67] Discurso ante un grupo de patronos y obreros del ramo de electricidad, 24 de enero de 1946.—Discurso a los jóvenes de Acción Católica Italiana, 12 de septiembre de 1948.—Radiomensaje a la Alemania Católica con motivo del LXXIII Congreso General de los católicos alemanes, septiembre de 1949.—Radiomensaje a los trabajadores españoles, 11 de marzo de 1951.

[68] Radiomensaje al mundo en el V aniversario de la guerra, 1 de septiembre de 1944.

[69] Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1942.

[70] Discurso a los empleados de la fábrica "Fiat", 31 de octubre de 1948.

bajo en beneficio de los fines temporales, de la libertad y de la dignidad del hombre; un estímulo al ahorro y a la sobriedad [71].

Vemos cómo S. S. señala el *trabajo* como fuente, aunque no única, de la propiedad privada; recordemos también cómo en una ocasión había ensalzado toda su dignidad y prerrogativas, por ser el medio indispensable para el dominio del mundo, querido por Dios para su gloria, unido con el perfeccionamiento de la persona humana; y cómo había deducido de esta dignidad del trabajo las consecuencias naturales respecto a su retribución, conservación y perfeccionamiento de un orden social que eleve y cree el sentimiento de fraternidad humana y cristiana [72].

No ha faltado tampoco ocasión al S. Padre de tratar los grandes problemas de las *relaciones entre la Iglesia y el Estado*. Ya lo hemos visto, por ejemplo, en las cuestiones de educación. Otra vez hizo una precisa exposición de la diferencia y coordinación de ambas supremas Potestades, fundada en sus fines respectivos. Estos hacen que la Iglesia no quede inserta en el Estado; pero tampoco impide toda unión. Al contrario, tanto la experiencia como la naturaleza de estas Sociedades perfectas, determinan una fructuosa colaboración: las dos brotan de una misma fuente, que es Dios; y cuidan del mismo hombre, de su dignidad natural y sobrenatural. No puede, por tanto, concebirse la separación entre Iglesia y Estado, sino más bien cooperación y unión comparable a la del alma y el cuerpo [73].

Los años del Pontificado de S. S. Pío XII se han iniciado con la más feroz—hasta ahora—de las guerras. Sus palabras y sus obras para evitarla, primero, para suavizarla y ponerla fin después, son de todos conocidas. Durante la misma guerra fué señalando las bases y exigencias de una paz verdadera, y estigmatizando las injustas agresiones, y después de la misma ha continuado condenando abiertamente la guerra de agresión y exponiendo la neta distinción entre un falso pacifismo a toda costa y la paz verdadera favorecida y anhelada por la Iglesia y por cuantos con ella sienten.

Toda *Guerra de agresión* es pecado; la Nación injustamente agredida no puede permanecer en una indiferencia pasiva, ni en este caso las demás Naciones pueden comportarse como simples espectadores en una posición de imposible neutralidad [74]. Hoy, la guerra, según convicción común, es menos que nunca un medio apto para dirimir los conflictos y poder restablecer la justicia [75]. Estas son algunas de las proposiciones asentadas por el Papa sobre la guerra.

Con respecto a la *paz*, que no hay que confundir con un pacifismo de origen utilitarista y materialista, S. S. ha afirmado que el precepto de la paz es de derecho divino; su fin es defender los bienes de la Humanidad, los cuales pueden ser tales que justifiquen su defensa e impongan la ayuda de los demás Pueblos [76]. La paz sólo puede producirse con la realización de una

---

71 Radiomensaje al mundo en el V Aniversario de la guerra, 1 de septiembre de 1944.
72 Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1942.
73 Discurso al Tribunal de la Sagrada Rota Romana, 29 de octubre de 1947.
74 Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1949.
75 Discurso al Cuerpo diplomático, 1 de enero de 1951.
76 Radiomensaje al mundo en la víspera de Navidad de 1948.

verdadera libertad, que consiste en el conjunto de derechos y deberes de los individuos y de las familias, de una Nación o Estado y de la familia de Naciones y Estados. Paz y libertad son valores espirituales que sólo pueden alcanzarse por la fe en un Dios personal y un reconocimiento incondicional de la ley moral del Cristianismo [77].

* * *

Con lo que precede he procurado presentar un resumen—ciertamente incompleto—de las doctrinas filosóficas que S. S. ha hecho resonar desde su elevada Cátedra del Vaticano. En todas ellas late un solo deseo: el de defender y propagar la verdad adquirida por la Razón y disipar los errores modernos, porque—son palabras textuales del S. Padre—"si se han cometido yerros, hay que volver al camino verdadero; si la apariencia de falsas doctrinas ha seducido y ofuscado muchas almas, hay que disipar las tinieblas del error con la luz de la verdad; si, finalmente, muchos distraídos por las cosas terrenas han descuidado los santísimos deberes de las virtudes cristianas y el culto divino, es necesario que escarmienten y se empeñen con todas sus fuerzas en adquirir antes que nada los bienes más importantes y que dicen relación a la vida eterna [78].

Como verdades de Razón podremos valorarlas por sus argumentos intrínsecos, pero como venidas de tan alto Magisterio, no podemos menos de agradecérselas y recibirlas con veneración y respeto.

A. FABRAT

---

[77] Discurso al nuevo embajador de Inglaterra en el Vaticano, julio de 1951.
[78] Carta al secretario de Estado, cardenal Maglione, 15 de abril de 1943.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

STEFANINI, L.: *Metafisica dell'arte e altri saggi.* Editoria Liviana. Padova, 1948. 99 p., 14 × 19 cms.

El conocido profesor italiano Stefanini nos ofrece aquí un opúsculo de agradables lecturas, como variaciones de temas estéticos y metafísicos. Son un conjunto de artículos y conferencias, que se recogen aquí bajo el atractivo de una obra de ensayos de agradable recorrido.

Ante todo, tres artículos de la revista "Humanitas", mas otro de las Actas del *Convegno* de Gallarate. Un ensayo, "En busca de la verdad", es una conferencia que el autor desarrolló ante el *Convegno* de Profesores Universitarios celebrado en Roma en 1948.

El ensayo sobre Arte aflora los temas perennes del arte y de la estética, con un fondo que es una instancia a darle el sentido religioso y divino que espontáneamente le damos si no hay una positiva voluntad de desconocerlo; integración del arte dentro de un todo; realismo, sí, pero no definido como "imitación de la realidad", sino "creación de la realidad".

El segundo ensayo, "En busca de la verdad", pone en guardia contra dos extremos: la verdad sin buscarla (tal la del ontologismo), o la búsqueda afanosa sin verdad (tal la de muchos sistemas contingentistas). La verdad rectamente buscada y hallada insiste en la particularidad y totalidad de esta búsqueda; la constructividad e infinitud de ella; la religiosidad que la preside.

Los dos últimos ensayos "La hora de la problemática absoluta" y "La imagen cósmica e imagen psíquica en el pensamiento moderno" contienen reflexiones sugeridas ante los acuciantes problemas de la filosofía actual.

J. ROIG GIRONELLA.

HAINARD, ROBERTO: *Naturaleza y Mecanismo.* Prefacio por Fernando Gonseth. Traducción de Héctor Catalano (Espasa-Calpe, S. A.). Col. "Historia y Filosofía de la Ciencia" (Argentina, 1948). 123 p., 13 × 20 cms.

Al tomar uno en sus manos esta obra, y juzgando por el título, imagina que se va a tratar en ella de la vieja cuestión del vitalismo y del mecanicismo. Nada de esto. Su autor, suizo trasplantado en Italia, es un pintor, un artista, y mira al mundo con ojos de artista. Recorre Europa, busca la naturaleza salvaje, pasa en ella horas y horas, años y años, espiando siempre una ocasión, ¿de qué? De ver, de observar: tanto en los Cárpatos como en los Alpes observa el balanceo de las algas sobre el movedizo mar, la embestida del oso, el gato montés, el ciervo, los ánades. En una palabra: se embriaga

de la naturaleza, la siente profundamente, y sus sobrias descripciones traducen inmediatamente, lo mismo que sus fugaces croquis, el alma de artista que ha penetrado por la sintonía afectiva en este mundo maravilloso de colores y formas, de vida y sorpresa.

Una cosa apena, en medio de este mundo de hadas: que está encerrado en él, prisionero de él, sin levantar nunca en alto los ojos. Siente la naturaleza como la podía sentir Virgilio si hubiese vivido en nuestros siglos; pero queda ahí, sin subir hacia Dios, dando a la misma naturaleza un carácter de totalidad y autosuficiencia que nos ahoga: "Porque yo no parto de una causa dada, de la cual se va a deducir el mundo del infinito, ni de un mundo dado, del cual se deducirá la causa, ni de dos datos, de los cuales se deducirán las modalidades del contacto. Lo dado es el contacto en el interior del cual sujeto y objeto no habrán terminado jamás de deducirse simétrica y recíprocamente. Para mí la bóveda estrellada cierra al universo. No busco el infinito del otro lado, sino en su interior. Mi infinito es de cualidad, no de cantidad" (p. 93).

Pero esta embriaguez de la naturaleza no es más que el anverso. El reverso del cuadro es la reacción hostil, violenta contra el "mecanicismo", el "industrialismo" de nuestra civilización que lanza al hombre por otros senderos y le hace desconocer y hasta destruir la naturaleza. Se lamenta, por ejemplo, del parcelamiento agrario, porque una finca cuidada por uno solo será mal cultivada, y no pocas partes de ella quedarán en estado "natural", selvático.

Quiere, no obstante, frenar estos impulsos: no quiere ir al irracionalismo, no quiere destruir la civilización. Quiere que haya las dos cosas juntas. Pero entonces, ¿no es excesiva esta embriaguez sensorial? ¿No está descaminada su profecía? En realidad su agnosticismo es claro: no conoce a Dios como productor de la realidad (p. 85), su naturaleza es inaccesible como una asíntota (p. 87). "Sería más bien una resultante del esfuerzo de las criaturas, que me parecen ser creadoras, o un molde que ellas llenan" (ibid.). Sus ideas religiosas corren paralelamente (v. gr., p. 88).

En cuanto al prólogo de Gonseth, es enteramente insulso, y aparecen en él atisbos de su ideario: "mientras que la ciencia transforma en apariencia a toda la realidad que ella toca, el arte transforma en realidad a toda apariencia" (p. 20).

A pesar de todo, no puede negarse el valor de este librito para el que quiera en filosofía y arte simpatizar con este gran libro abierto, abierto y cerrado a la vez, que es la naturaleza. Sólo quien la ha mirado con ojos de artista; sólo quien ha latido con ella de emoción ante su vida fantástica, sencilla y complicada, superficial y profunda, sólo él es capaz de hacer penetrar a los otros en este sentimiento de la naturaleza. Pero ¿no nos introduce también en ella el maravilloso Kipling, sin tener, por otro lado, este lastre amargado, este desilusionado pesimismo de postguerra que tiene el autor, y que junto con su finitismo enturbia hasta los mismos ojos para una visión más profunda y total?

J. Roig Gironella.

Masi, Giuseppe: *La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard.* Studi e Ricerche. Università degli studi di Bologna. Facoltà di Lettere e Filosofia. Ed. Cesare Zuffi, Bologna, 1949. 160 p., 15 × 21 cms.

El título de esta obra pudiera hacer pensar al lector que en ella se desarrolla sólo un punto particular del pensamiento del filósofo danés; en rea-

lidad se da el desarrollo del núcleo más fundamental de Kierkegaard, con el cual están estrechamente relacionados los otros puntos de su filosofía hasta tal punto, que es imposible que no vayan juntamente con él.

Kierkegaard es un autor que encarna en sus obras una rebelión contra Hegel. A su necesarismo, a la posibilidad concebida meramente como idea (que apriorísticamente identifica con el ser) opone Kierkegaard lo que hay de irreductible en la existencia respecto de la idea, opone la posibilidad de su existencia concreta, que entraña la libertad, la posibilidad de pecar o no, su oposición a Dios, la noción de pecado original, la de desesperación, de rendención y de esperanza.

El autor sigue fielmente el pensamiento kierkegaardiano, acompañándolo con abundantes notas. Como libro introductorio al pensamiento del filósofo danés, es un libro que puede prestar buenos servicios.

Dos reparos voy a oponerle, no obstante. Ante todo, la *falta de visión* sintética, total, del sentido del kierkegaardismo. Está bien que nos expongan tan por menudo y siguiendo la literalidad de sus textos, las concepciones de su autor estudiado; pero querríamos que esto fuera como un medio para llegar después, ya sea en una parte final, ya sea poco a poco, a una visión de conjunto, totalitaria y clara, en cuanto sea alcanzable. De lo contrario se corre el riesgo de quedar después de la lectura de esta obra con un concepto tan confuso y nebuloso, como era el del mismo Sören.

Otro reparo es que se hubiera deseado un poco de *crítica*, un poco de apreciación independiente, y también una comparación de las nociones del filósofo danés con las de la *filosofía cristiana* y con el *dogma católico*. Las nociones de Kierkegaard, a pesar de su religiosidad, están profundamente impregnadas todas ellas de protestantismo y de hegelismo. Reacciona contra Hegel, sí, es verdad, pero queda todavía prisionero del proceso triádico de Hegel con la antítesis que exige la síntesis; por ejemplo, en su oposición a Dios. No se ve bien hasta qué punto Dios es meramente "postulado" por el hombre, o de existencia independiente de éste. También se ve la dependencia respecto de Hegel, por la misma noción de existencia, tan irracional, que sólo puede comprenderse cuando se reacciona sin medida y violentamente contra otro extremo de racionalismo como es el de Hegel: esta reacción extremosa es hija de la posición extremosa contra la que procede. En cuanto al protestantismo, el encono de Kierkegaard contra el protestantismo fué una reacción meramente contra el "burguesismo" de la iglesia oficial protestante que le rodeaba, pero no contra sus dogmas. En sus dogmas Kierkegaard procede como un perfecto racionalista que "explica" filosóficamente la necesidad de la "redención", y del "pecado original", como explicaría la del "pecado"; lo cual va acompañado (como pasa con frecuencia entre los *racionalistas metódicos*) con un desenlace de *irracionalismo sistemático*, que lleva a justificar y a enaltecer el absurdo. Ahora bien, todo esto está en abierta contradicción ya con el dogma católico, ya con la filosofía cristiana. Si el autor hubiera hecho esta comparación, y nos hubiera motivado esta crítica del idearío kierkegaardiano, en lo que tiene de criticable, entonces su libro habría sido altamente apreciable. Ahora nos parece manco y que deja expuesto al lector a toda clase de confusionismos.

J. Roig Gironella.

BERKELEY, GEORGE: *The Works of G. B. Bishop of Cloyne.* Edited By A. A. Luce and T. E. Jessop. Vol. I: Philosophical Commentaries. Essay towards a new Theory of Vision. Theory of Vision vindicated (Luce). Vol II: The Principles of Human Knowledge. First Draft of the Introduction to the Principles. Three Dialogues between Hylas and Philonous. Philosophical Correspondance with Johnson. (Jessop). Vol. III: Alciphron or the minute Philosopher (Jessop). London. Thomas Nelson and Sons, Ltd. 1948, 1949, 1950. VIII-279, VII-294 y V-337 pp. 24 × 15,5 cms. Bibliotheca Británica Philosophica.

Si todo pensador histórico está expuesto al serio contratiempo de que se lea más *sobre él* que *de él*, en el caso de Berkeley se ha agravado este sino histórico con la tradición rutinaria de atribuciones doctrinales que traicionan en más de un punto las verdaderas intenciones del obispo irlandés. Los editores Luce y Jessop, en su infatigable esfuerzo rehabilitador de su filósofo, salen al paso de toda tergiversación exegética con la mejor aportación a la verdad, una nueva monumental edición de las obras de B., edición que coincidirá con el segundo centenario de la muerte († 1753), y que podrá quedar como definitiva, con el texto exacto y completo de B. Ni lo primero ni lo segundo estaba logrado en las últimas ediciones de conjunto del benemérito A. C. Fraser (1871 y 1901). Los últimos decenios han ampliado y fijado el conocimiento del "corpus" berkeleyano. Dos ensayos publicados en el *Guardian* son excluídos como no genuinos; dos o tres pequeños trabajos de varia índole, algunos sermones y unas 150 cartas son el nuevo material con que se enriquecerá lo ya conocido. Junto a estas aportaciones nuevas al texto berkeleyano, ofrece una interesante novedad literaria la total reelaboración de los *Philosophical Commentaries,* que abren la serie y que vienen a subsanar una laguna y un error de la edición de Fraser. Este, que tuvo el mérito de descubrir el manuscrito, no logró desembrollar el indigesto material que se acumula en los dos libros de notas redactadas por B. entre 1707 y 1708 y lo presentó como un informe borrador con el título anodino: *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts.* Luce advirtió el orden invertido con que venían los dos libros en el manuscrito, raíz principal de la confusión de Fraser; los editó por primera vez en su recto orden con el nuevo título (1944) y explotó este esbozo del pensamiento berkeleyano inmediatamente anterior a las principales obras *Teoría de la visión* (1709) y *Principios* (1710) en apoyo de su tesis exegética contenida en el estudio *Berkeley's Immaterialism* (1945). En la presente edición se reeditan los *Comentarios filosóficos* en su forma definitiva, con todo el complicado sistema de señales y signos, no todos aún claros al mismo Luce, que marginan las páginas de B., numerados cuidadosamente y seguido de una copiosa sección de notas propias (pp. 107-139).

Cada uno de los textos de B. va precedido de una introducción del correspondiente editor, ejemplarmente justa y concisa, en que se dan las características críticas del texto, un luminoso recorrido esquemático del contenido y los aspectos más salientes de la exégesis interna y significado histórico-filosófico.

La reproducción del texto es impecable; cuando hay varias ediciones en vida de B., se reproduce la última, hecha o dirigida por él, con anotación al

pie de las variantes respecto de las anteriores. Notas propias del editor con precisos apuntamientos a lugares paralelos de B. o aclaraciones histórico-sistemáticas, particularmente alusiones y citas implícitas a filosofías contemporáneas de B. completan el esfuerzo de los editores por sacar el más límpido espejo histórico en que mirar al más claro de los filósofos anglosajones.

La posición exegética de los editores es de discreta eficacia en orden a exorcizar los malentendidos hechos rutina en la interpretación de B. (En la recensión del libro de Luce *Berkeley's Immaterialism*, cfr. PENSAMIENTO, 3 [1949], 353-4, tuvimos ocasión de recoger y valorar este esfuerzo de rehabilitación.) La actitud doctrinal de B. es, sin duda, original, audaz, y para sus contemporáneos extravagante (ni los *Principios* ni los *Diálogos* obtuvieron una acogida de favor). En todo caso, se le hace injusticia con los indiscriminados dictados de "acosmismo", "anticorporeísmo", pampsiquismo", etc. El verdadero blanco de ataque de B. es la materia, la existencia de una substancia absoluta independiente y como opuesta al espíritu, que se situaría en una cierta postura de anti-Dios o introduciría caracteres extensivos en Dios. A juicio de Jessop, la fórmula condensada de la filosofía de B. es un "teísmo idealista: todo cuanto hay es o mente u objeto de la mente...; negativamente B. desecha las ideas abstractas, la percepción como representación, la substancia material y la causalidad material. Puede designarse su sistema como una purificación lógica y empírica de la 'via idearum' de Descartes o del subjetivismo en la forma amplia de Malebranche y Locke" (vol. II, p. 8). Berkeley intenta simplificar el conjunto científico, cuyos complicados métodos tiene en menos, reducir al mínimum las exigencias científicas y orientar las mentes de los hombres a la central mente, clave suprema de toda la realidad espiritual como substancia, y de la corpórea, como objeto percibido: Dios.

No es este el momento de entrar en consideraciones exegéticas y críticas, sino sólo de presentar la nueva edición y las intenciones de los editores. Los escritos de B., que esperamos ver completados en los nuevos volúmenes, propuestos de nuevo a la atención del público reflexivo, impulsarán con provecho una problemática filosófica de sentido eterno, en la que el obispo filósofo se situó con una posición personal originalísima.

L. MARTÍNEZ G.

HEGEL, FEDERICO GUILLERMO: *La conciencia feliz*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía. Serie textos filosóficos. Filosofía moderna, núm. 3. Buenos Aires, 1949. 33 pp. 14 × 22 cms.

El fenómeno de conciencia es expuesto por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. El espíritu como individual está referido a un objeto: entonces hay conciencia. Ahora bien; el espíritu se enfrenta en su movimiento dialéctico con oposiciones en las que "levanta" o "absorbe" la contradicción en la síntesis, paso y proyección hacia el futuro. Hay, pues, un movimiento y desarrollo de la conciencia, pero además un nexo ontológico objetivo con el que viene a compenetrarse el movimiento de la conciencia. "La conciencia individual es para sí misma la verdad. En el estoicismo esto acontece porque

ella considera sus ideas sobre el mundo como las únicas y verdaderas, y el mundo mismo, en su consistencia peculiarmente verdadera, desaparece, se esfuma detrás de ellas. Inversamente, en el escepticismo la conciencia individual ve su libertad y omnipotencia en el hecho de que ella no se adhiere efectivamente a ninguna verdad, sino que se mantiene libre de las verdades. De ambas posiciones, en implicación dialéctica, resulta la actitud de la conciencia infeli" (p. 9).

La presentación tipográfica de este texto es atildada, y la traducción, correcta.

JUAN ROIG GIRONELLA.

STEFANINI: *Platone*. Seconda Edicione Cedam. 1949. Vol I, 368 pp.; vol. II, 490 pp. 17 × 25 cms.

Ya es conocido del público este importante trabajo del profesor Stefanini, del que se ha hecho esta segunda edición. Sale poco modificada porque se ha seguido en su reimpresión el procedimiento anastático; pero varias páginas han sido cambiadas, con añadiduras bibliográficas que ponen la obra al día e introducen alguna pequeña corrección al texto mismo.

No voy a repetir aquí las alabanzas que la crítica tributó al autor de esta importante obra cuando salió por primera vez, porque no es necesario, estando todavía en todas las revistas su recuerdo reciente. Tampoco es preciso que desarrolle con pormenor el contenido del platonismo, que la obra expone con fidelidad y minuciosidad.

Interesará probablemente al lector que transcriba aquí los títulos principales del Indice de la obra: *Introducción*. I. El misterio de Platón; II. Las soluciones (diálogos apócrifos, incoherencia del artista, etc.); III. La skepsis platónica; IV. Los elementos de la skepsis platónica (lenguaje, razonamiento. pragmatismo, problemas, verosimilitud, mito, verdad); V. Criterios de crítica; VI. Cronología de los diálogos. *Parte primera*: *Diálogos en forma dramática*. I. La docta ignorancia y la sabiduría de una muerte; II. El individuo y la ley; III. El problema de la unidad de la virtud; IV. La fatalidad de la verdad y del bien; V. La palingenesis de la utilidad; VI. El problema de la ciencia; VII. El problema del arte; VIII. El alba de las ideas; IX. El problema del lenguaje; X. La crítica de la superstición. *Parte segunda*: *Diálogos en forma narrativa*. I. Más allá de Sócrates; II. Eros y Logos; III. Naturalismo y ascesis; IV. Educación y naturaleza; V. Póyesis y mímesis; VI. El idealismo político de la República. *Parte tercera*: *Diálogos de transición a la forma dramática*. I. Proemio a la teoría del no-ser; II. Instancia de lo irracional a la dialéctica; III. Instancia del error a la verdad; IV. Instancia de lo múltiple a lo uno. *Parte cuarta*: *Vuelta a la forma dramática*. I. El ciclo del no ser; II. La trama ontológica; III. La trama lógica; IV. La trama poética V. La trama moral; VI. La trama política. *Conclusión*. Las dos últimas partes forman el volumen segundo.

Para mi gusto, habría preferido que las cuestiones tuviesen más relieve, más jerarquía cualitativa, en vez de encontrarlas todas disueltas en una masa amorfa de cantidad homogénea. Por ejemplo, el problema fundamental en

Platón sobre si el Demiurgo se identifica o no con la idea del Bien, tiene en la obra de Stefanini una importancia relativamente insignificante, mientras se exponen en pormenor muchos puntos más conocidos o de menor dificultad. La misma cuestión tan traída y llevada de la *méthexis* del mundo sensible con las ideas cuenta con unas pocas páginas en que brevemente se hace notar el problema y la doble solución de "copia" o "comunidad"; pero el fondo de este tema tan decisivo y céntrico en el platonismo pasa casi desapercibido dentro del conjunto.

No obstante estos reparos, no puede negarse que la obra del profesor Stefanini es una contribución muy importante para el estudio de la filosofía platónica, en cuya exposición hay sobriedad, fidelidad, abundancia de información bibliográfica y un trabajo de conjunto sumamente orientador.

J. Roig Gironella.

Gerard Kraenzlin: *Existenzphilosophie und Panhumanismus*. Schlehdorf a. Kochelsee, Bronnen-Verlag, 1950. 250 pp. 23 × 15 cms.

Nos dice el autor en el prólogo que un destacado filósofo le ha declarado que hace falta tener mucho ánimo para decidirse hoy por el idealismo. Kränzlin no siente desánimo ante la magna empresa: desde hace muchos años ha trabajado por la restauración de la filosofía idealista. Este es el propósito de su amplia obra *Die Philosophie des unendlichen Menschen* (Stuttgart, 1936), y en su libro más reciente, *Das System des Panhumanismus* (ibídem, 1949), ha proseguido en su camino hacia esa meta, para él grande y gloriosa. Kränzlin reconoce que la empresa es ardua, nada fácil en un tiempo como el nuestro en que la filosofía de la existencia domina y prevalece de modo tan universal. Pero es precisamente la crítica del existencialismo la que, según el autor, impone más urgente e imperiosamente el retorno al idealismo, porque esa crítica hace ver que el existencialismo es impotente en su empeño de superación del idealismo; esa crítica descubre las inconsecuencias del pensar existencialista, combinación inestable de una ontología fenomenológica, impotente para fundar una verdadera y objetiva trascendencia, y de un idealismo subjetivo, incompatible a su vez con esa misma ontología.

Kränzlin estudia sucesivamente con concienzudos análisis las doctrinas de Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger y Jaspers. En esta línea de pensamiento, que va de Kierkegaard a Heidegger y Jaspers—pasando por Husserl y Scheler—, el autor descubre dos grandes direcciones existencialistas. La una dependiente, según él, de la escolástica (a través de Husserl), se pronuncia en general por una ontología objetivista: tal es la obra de Heidegger, en todo lo que en ella hay de incansable esfuerzo por fundar la ontología. La otra dirección arranca de Kierkegaard y Hegel no obstante la declarada pugna de aquél contra éste: tal dirección, en fin de cuentas, representa una nueva especie de idealismo subjetivo. En realidad, estas dos direcciones no se dan en la filosofía existencialista actual puras y aisladas. En sus máximos representantes, en Heidegger de un modo especial, ambas direcciones se interfieren con los consiguientes efectos de vacilación e inconsistencia. Este es

el principal propósito de la crítica ejercida por Kränzlin: poner de manifiesto la insostenible posición del existencialismo, el inconsistente maridaje de ontología objetivista y de idealismo subjetivo que quiere ser la filosofía de la existencia. La ontología fenomenológica elaborada por los existencialistas mal se aviene con su empeño de hacer filosofía del hombre, del hombre como suprema realidad, como único fundamento y sentido de todo ser y de toda verdad y de todo valor (Scheler); el idealismo subjetivo en que tiene que desembocar necesariamente esta posición nada puede saber de las pretensiones trascendentes y objetivas de aquella ontología.

Kränzlin, en las últimas páginas de su libro, nos da breve noticia de su *Panhumanismus*. Con él quiere sacar al pensamiento moderno del gran atolladero a que lo ha llevado la filosofía existencial. Kränzlin da por indiscutible que la física moderna ha desterrado definitivamente la realidad de un mundo sensible substancial: el relativismo de Einstein y la física cuántica ha demostrado, según él, que sólo se da el sujeto absoluto, el hombre infinito; él y sólo él es el autor de ese mundo circundante, de su única realidad, las ecuaciones matemáticas, pura actividad del humano espíritu, que forman la verdadera trama de ese mundo sensible fenoménico. El panhumanismo quiere ser un idealismo objetivo: sólo se da el hombre: su extensividad, proyectiva de un mundo; su intensividad, que es la profundidad del espíritu humano personal. Y así el hombre, como espíritu infinito, es la única razón y fundamento del derecho, de la moralidad, del arte, de la historia y... de Dios, porque "nosotros los hombres somos *coagentes* y *correalizadores* de la misma Divinidad" (p. 250).

Con las palabras últimamente citadas termina Kränzlin su libro. Es lástima que estas postreras páginas dedicadas al *Panhumanismus*, que no es más que la reedición de un hegelianismo de escasa novedad, sirvan de coronamiento a un trabajo que tiene méritos sin duda muy relevantes. Poner de manifiesto la antinomia latente en el existencialismo, entre sus pretensiones ontológicas y su antropología idealista es, ciertamente, empeño digno de la mayor atención. Hay, sin embargo, en esta crítica un punto que adolece de extraordinaria endeblez: es el insistente propósito de emparentar esa posible y frustrada ontología existencialista con la escolástica. Que Husserl dependa de Aristóteles, que su *eidética* tenga algo que ver con la abstracción escolástica, puede ser afirmación aceptable. Pero no es menos cierto que entre Husserl, que termina en el idealismo más extremo, y el conceptualismo realista de la escolástica, media un abismo. Y si es así, todo paralelismo entre la ontología existencialista y la metafísica escolástica habrá de ser establecido con la mayor cautela, dejando siempre a salvo la enorme y radical divergencia de las dos direcciones.

R. Ceñal.

Leo Gabriel: *Existenzphilosophie, von Kierkegaard zu Sartre*. Wien, Verlag Herold, 1951. 416 pp. 21 × 13 cms.

El autor nos ofrece una exposición del existencialismo, desde Kierkegaard a Sartre, que quiere ser, ante todo, un íntimo coloquio con sus más signifi-

cados representantes. Este coloquio (implícito, naturalmente, pero siempre mantenido), tiene la ventaja de hacernos oir a los mismos existencialistas en su propio lenguaje, de llevarnos así directamente a la entraña de su más auténtica problemática, sin el peligro de adulteración de su pensar con infieles versiones o interpretaciones. Gabriel observa que ningún científico o filósofo serio podrá encontrar tropiezo en las dificultades de ese lenguaje porque no encuentre en pensadores rigurosos, como Aristóteles, formas lingüísticas que se parezcan ni de lejos a la "prosa existencial". ¿Es que no es menester siempre aprender el lenguaje conceptual e ideológico de un autor como si fuera un lenguaje extraño para penetrar en los caminos de su pensar con genuina inteligencia? (p. 7).

Gabriel presenta en amplia introducción el plan de su obra. Ante todo trata de determinar la situación exacta del existencialismo en la génesis y evolución de la filosofía moderna. Su dependencia del idealismo es aquí declarada con términos precisos, pero bien entendida esa dependencia como intentada superación del subjetivismo, que con el *cogito* cartesiano se inaugura. El punto de apoyo arquimédico de Descartes se ha manifestado hoy como la ilusión de un pensador matemático (*more geométrico*), que del punto, que en realidad es nada, deduce el mundo, que en verdad tiene que ser todo. La nada del existencialismo, históricamente valorada, es el pleno descubrimiento de ese punto de Arquímedes, en la plena inanidad que representa. Pero esto significa también una de las más grandes revelaciones que ha podido brindar al hombre su propia historia. Se ha revelado la esencia de una existencia ligada a la historia, dimensión que estuvo oculta al pensar filosófico de los antiguos, que en el pensamiento medieval estaba absorbida por la eternidad y absoluteza de sus perspectivas ontológicas, que sólo ahora aparece libre y diferenciada. La problemática de Descartes, su punto arquimédico; la de Kant, su posición trascendental; la de Hegel, su razón dialéctica, sólo ahora pueden ser mensuradas cabalmente en su íntegra significación fundante. Sólo ahora se nos descubre qué es en realidad ese fundamento por Descartes buscado, se nos hacen patente el sentido y contenido de todos los afanes del filosofar postcartesiano en busca de un último fundamento del pensar y del ser. Y ese sentido y contenido son a su vez el sentido y contenido de los existencialistas contemporáneos. La intención principal del existencialismo es precisamente ésta: descubrir que el punto de apoyo cartesiano, la subjetividad pura idealista, es verdaderamente nada, lugar vacío que ninguna razón teorética, ningún principio de conocimiento puede llenar. Por esto el existencialismo busca un origen más radical, un fundamento de todo fundamento, del cual el ser brote puro y limpio, como en su fuente. Tal es la existencia para esta nueva filosofía, que desde Kierkegaard a Sartre, con infinitas variaciones y matices, ha hecho del humano existir centro y eje de todo su pensar.

Lo dicho dará idea de la profunda problemática que el autor descubre en el existencialismo. Pudiera tal vez resumirse toda esa problemática en el intento, tan repetido y explícito de Heidegger, de dar a la ontología, a la ciencia del ser un nuevo y válido fundamento. Y sea cual fuere la trayectoria seguida en la analítica de la existencia humana, latente está en los existencialistas conscientes del nuevo sentido de su propia filosofía esa primordial intención de realizar una nueva "ontología fundamental".

Gabriel no se deja fascinar por los brillos y fulgores del existencialismo. Sus quiebras y errores le son bien conocidos. Tal vez sus críticas y disensos hubieran ganado en claridad y fuerza si no estuvieran tan dispersos a lo largo del libro, si no fueran las más de las veces demasiado fugaces. Quizás le ha llevado a esta táctica su buen deseo de hacer ver que el existencialismo es más aprovechable de lo que comúnmente se cree para el pensamiento cristiano; de hacer ver que hay en él mucha más hondura problemática de lo que vulgarmente se piensa. Las referencias a Gabriel Marcel y a Peter Wust están sin duda inspiradas por esa misma intención. El autor no oculta su esperanza de que en ese pensar existencialista, búsqueda afanosa de los últimos fundamentos de la ciencia del ser, está ya en germen la metafísica futura. Gabriel espera que después de esta larga noche del mundo, la *Weltnacht* de Heidegger, rompa pronto la luz de nueva aurora, "porque el resplandor de la divinidad puede a cada momento de nuevo alumbrar; porque *Dios no ha muerto*, ésta es la seguridad nuestra" (p. 8).

Estas esperanzas del autor podrán parecer a muchos excesivas, sobre todo ante la perspectiva desoladora del ateísmo y nihilismo, resolución final de posiciones existencialistas bien conocidas. En todo caso, el libro de Gabriel llamado está a rendir óptimos servicios. La temática existencialista: la nada, el tiempo, la libertad, la ontología fundamental, es tratada en su libro con magistral dominio y extraordinaria lucidez.

R. Ceñal.

Petruzzellis, Nicola: *L'Estetica dell'idealismo*. Seconda edizione. Problemi d'oggi, collana di Filosofia e storia della Filosofia, diretta da Carmelo Ottaviano e Giuseppe Flores d'Arcais. Seconda Serie, volume quinto. Cedam, Padova, 1950. 334 pp., 18 × 25 cms.

La valiosa obra que recensionamos, del benemérito filósofo italiano N. Petruzzellis, fué publicada en 1942; ahora sale la segunda edición con muy pocos e insignificantes retoques. Es, pues, ya conocido del lector el aprecio con que fué recibida por los críticos en 1942, aprecio bien merecido. Se le hicieron entonces especialmente dos objeciones: que bajo el nombre de "estética del idealismo" no había una verdadera unidad de objeto estudiado; y que en los autores idealistas tampoco había coherencia entre su estética y su filosofía. Realmente no creemos que valga la pena que nos detengamos a mostrar lo infundado de tales reparos. Fuera de estas objeciones, la obra fué recibida con gran estima y consideración.

Trata ante todo del "romanticismo e idealismo" como introducción a su estudio, seguida inmediatamente de "las ideas estéticas del romanticismo". Otros seis capítulos van dedicados a otros tantos estetas: Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Croce. Termina la obra con otro capítulo, "El actualismo y el problema del arte" y "Conclusión", que recogen las enseñanzas y levantan al nivel de tesis la crítica del idealismo.

Esta obra de N. Petruzzellis es sumamente interesante. Y entre sus muchos méritos está para nosotros el de que sabe criticar; sabe exponer, sí, pero mostrando también toda la inconsistencia de estos falsos sistemas filosóficos que,

precisamente por estar contaminados de idealismo, hacen desmerecer los estudios estéticos, como no puede ser menos. Felicitamos sinceramente al benemérito filósofo italiano por esta actitud, que se va haciendo cada día más imperiosa de añadir a los estudios ya doctrinales, ya históricos, una apreciación sincera y recta. Esta obra es, pues, sumamente orientadora para cuantos quieran conocer cuáles son las sendas por las que nos es preciso seguir si queremos evitar las desviaciones sufridas en el pasado.

J. Roig Gironella.

Pareyson, Luigi: *L'Estetica dell'idealismo tedesco*. I: *Kant*. Istituto di Filos. della Fac. di Lett. di Torino.

— — *L'Estetica dell'idealismo tedesco*. II: *Schiller*. Istituto de Filos. della Fac. di Lett. di Torino.

— — *L'Estetica dell'idealismo tedesco*. Volume primo: *Kant, Schiller, Fichte*. Edizioni di "Filosofia" (Biblioteca di "Filosofia", núm. 4). Torino (1950). 405 pp., 17 × 24 cms.

Las dos primeras obras son una edición previa, provisoria y parcial de la tercera obra, que las integra y completa. Y esta tercera obra es el primer volumen de todo un tratado de grandes proporciones y méritos sobre la estética alemana, que va desde la publicación de la *Crítica del Juicio Estético y Teológico* hasta Hegel.

El plan que se ha trazado el autor se desarrollará en los siguientes volúmenes: I: Kant, Schiller, Fichte. II: Goethe, Schelling. III: F. Echlegel, Novalis, Schleiermacher. IV: Hegel, Schopenhauer. De estos volúmenes, hasta ahora ha salido el primero; pero anuncia el autor que en años futuros irán apareciendo los restantes.

La estética de Kant inició dos corrientes principales: una insistió preferentemente en el aspecto, por decirlo así, sujetivo de la contemplación; la otra más bien se fijó en el aspecto objetivo, la contemplatividad. Pertenecen a la primera corriente las estéticas de Fichte y Schiller; a la segunda, Schelling; se enlazan diversamente ambas corrientes hacia una gran síntesis en Hegel, y antes en F. Schlegel, y Novalis con la estética del romanticismo. Este es el desarrollo interno de la obra, lo que traza su plan. El volumen que estudiamos ahora se limita, pues, a Kant, Schiller y Fichte.

En cuanto a la estética de Kant, no pretende Pareyson hacer toda una exposición sistemática y completa de ella, sino considerarla como punto de partida de las dos corrientes posteriores, y para ello poner de relieve algunos puntos más interesantes, como el concepto de sublime y de belleza adherente, referirse directamente al texto de Kant para resolver las dificultades que de él brotan y con ello intentar una solución satisfactoria.

La estética de Schiller ya es más conocida en Italia, por lo cual ha podido ser menos laborioso el trabajo de elaboración para presentarla.

Pero por lo que se refiere a la de Fichte, casi desconocida (fuera de las páginas que le consagra Petruzzellis en su obra *Estetica dell'idealismo*, de la que hablamos en este mismo número de Pensamiento), ha tenido que superar la obra de G. Tempel, intentando una investigación de conjunto de todas las

obras del filósofo alemán para presentar una doctrina orgánica y total de su pensamiento estético como hasta ahora no se había hecho.

Nos permitiremos añadir ahora solamente algunas alusiones a puntos de la obra que más nos han llamado la atención.

Estos se refieren a su estudio sobre la belleza "aderente" y de lo "sublime", ya que parecen comprometer la ateoreticidad y apracticidad de la contemplación pura tal como la entiende Kant.

El autor concluye el estudio del primero de estos dos puntos afirmando que no puede admitirse la opinión de los críticos que querrían obligarnos a la alternativa de escoger una u otra; o belleza "vaga" (libre) o "adhaerens" (adherente). "Kant con su doctrina ha planteado el problema de la purificación de la adherencia, reconociendo implícitamente que no existe belleza libre sino en el sentido de que ha habido una liberación y una purificación estética; y que no existe belleza adherente, sino en el sentido de que la belleza es siempre algo y siempre tiene un contenido, y en este sentido belleza libre y belleza aderente coinciden" (p. 86). No obstante, no nos parece todavía claro cómo puede admitirse una belleza sin concepto, vacía de contenido; y cómo la que está radicada en la perfección y acompañada de un elemento lógico cumpla los requisitos de su posición subjetivística, Tampoco aparece claro a propósito de la noción de sublime, de qué manera la conexión con la moralidad no le quite la pureza que exige Kant; ni la división tajante entre belleza y sublimidad (siendo así que hay estudios insensiblemente intermedios); ni por qué no pueda haber más sublime que el moral.

La obra de Pareyson es una investigación de gran altura y mérito, que será sumamente útil, aun entre nosotros, para los estudios estéticos.

J. Roig Gironella.

Etudes blondéliennes. Directeurs Jacques Paliard et Paul Archambault. Fasc. I. París, 1951. 122 pp., 22 × 14 cms.

La Sociedad de "Los Amigos de Mauricio Blondel" tomó en una de sus reuniones la iniciativa de publicar un boletín que fuese recogiendo lo mucho que todavía queda inédito del filósofo de Aix, con el fin de que continuase así el intercambio entre él y sus amigos, a algunos de los cuales hizo no poco bien la comunicación amistosa con su maestro. Sale, pues, ya el primer número de este proyectado boletín. Y, por cierto, que coincide con una triste noticia: el fallecimiento de Archambault, acaecido en diciembre último.

En cada boletín recogerán sus editores: 1.° Textos inéditos de Blondel. 2.° Estudios sobre problemas que alrededor de él se suscitan, a fin de prolongar así su pensamiento. 3.° Otros documentos, si conviene, para ilustrar su historia.

En este número recogen seis originales de Blondel. Destacan los más de ellos porque contienen escritos que redactaba en las diversas ocasiones en que intentó, ya de un modo, ya de otro, reeditar su tesis, lo cual le da pie para precisar más cuáles eran sus intenciones al escribirla (aunque no aportan tampoco datos substancialmente nuevos).

Sigue luego un escrito del Rvdo. J. Wehrlé (¡cuántos recuerdos suscita este

nombre, de aquellos tiempos del modernismo!), publicado en mayo de 1907, y en el cual relata las incidencias de la defensa de la tesis doctrinal de Blondel el 7 de junio de 1893, en forma de diálogo entre Boutroux y Blondel. A continuación la crítica anónima (redactada por Brunschvicg de *l'Action*, publicada en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, y a la que tantas veces hizo alusión Blondel en sus escritos y conversaciones. Cierran el fascículo otras dos recensiones, de Delbos (1894) y De Margerie (1895). Contribuyen a dar a conocer el ambiente dentro del cual tuvo que desarrollarse, y contra el cual luchó *l'Action* de Blondel.

J. Roig Gironella.

Enry Poincaré: *La scienza e l'ipotesi*. Traduzione, introduzione e note di Francesco Albérgamo. La Nuova Italia. Firenze, 1950.

A los casi cincuenta años de su publicación en 1902, conserva este libro de H. Poincaré (1854-1912) una gran parte de su primitiva importancia y actualidad. Trátase, en efecto, de la obra programática con que uno de los mejores genios matemáticos de todos los tiempos inició la exposición de una nueva y original epistemología y metodología científicas, y precisamente desde el ángulo visual de la misma ciencia: él fué el más típico representante de la "Crítica de la ciencia" de principios de este siglo. Corre parejas con el significado histórico, el valor interno del libro, el que por los problemas que plantea y las soluciones que propone merece un estudio atento del científico y del filósofo en un período en el que tanto predominio han alcanzado las corrientes positivistas y neopositivistas entre los físicos teóricos. Señalemos las tesis más principales.

Si bien la experiencia es la fuente única de la verdad, no se da una "experiencia pura", una pasividad del experimentador científico. Son las hipótesis—de carácter diverso, conforme a la variedad de las ciencias—, las que representan un papel decisivo y necesario en la constitución del saber científico. Al construir la ciencia, mediante la reflexión, correción y generalización de los datos experimentales, el espíritu humano pone siempre como base de ella una parte convencional, una hipótesis, libre, sí, pero en modo alguno arbitraria. La experiencia nos dará a conocer en cada caso cuál es la que en su aplicación a los objetos empíricos ofrece una mayor *comodidad*.

El enigma de la posibilidad misma de la ciencia matemática, es decir, de la conciliación en ella del perfecto rigor con la fecundidad necesaria, cree Poincaré que sólo puede resolverse estableciendo que el método matemático no es silogismo o raciocinio deductivo—que no puede enseñarnos nada esencialmente nuevo—, sino la llamada "inducción matemática"—*raisonnement par récurrence*—. La regla de este razonamiento, irreductible al principio de contradicción, inaccesible tanto a la demostración analítica como a la experiencia, es el verdadero tipo del juicio sintético *a priori*—muy distinto de los de Kant—. No se puede tratar de una mera convención, como para algunos de los postulados de la geometría, sino de la afirmación del poder de la mente, que se conoce capaz de concebir la repetición indefinida de un mismo acto, desde el momento que lo lo ha puesto una vez.

Con la geometría nos hallamos ya en el campo de lo convencional. Los axiomas que fijan las propiedades del espacio no son ni juicios sintéticos *a priori*, como pretendía Kant—en tal caso no sería posible otra geometría que la euclídea—, ni hechos experimentales—¿a qué objetos se referirían las experiencias fundamento de dicha ciencia?—. Trátase de *convenciones*: entre todas las posibles nuestra elección es *guiada* por hechos experimentales; pero queda *libre* y no está coartada más que por la necesidad de evitar

toda contradicción. Preguntar, pues, si la geometría euclídea es verdadera sería tan absurdo como inquirir si el sistema métrico es verdadero y las antiguas medidas falsas. Una geometría no puede ser más *verdadera* que otra; puede tan sólo ser más *cómoda;* y la euclídea es y seguirá siendo la más cómoda, porque es la más sencilla y porque concuerda con las propiedades de los sólidos naturales con los que estamos en contacto directo.

También los principios de la mecánica clásica, si bien más directamente fundados en la experiencia, participan del carácter convencional de los postulados geométricos. No hay lugar a las dudas e inquietudes de Hertz acerca de la verdad rigurosa de los principios de la dinámica: la ley de la aceleración, la regla de la composición de las fuerzas, etc., son convenciones suficientemente justificadas por las experiencias que han conducido a su adopción por los fundadores de la ciencia exacta de la naturaleza.

Al pasar a las ciencias físicas propiamente dichas, nos hallamos frente a un nuevo tipo de hipótesis, a saber: aquellas que pueden ser comprobadas. Aquí sólo la experiencia puede enseñarnos algo nuevo; sólo ella puede darnos la certeza. Sería, empero, desconocer el verdadero carácter de la ciencia contentarse con observar y experimentar: el sabio debe ordenar, generalizar, prever. A la física matemática corresponde dirigir la generalización, de suerte que crezca lo más posible el rendimiento de la ciencia. En la base de toda generalización está siempre, en mayor o menor grado, la creencia o fe en la unidad y sencillez de la naturaleza, es decir, una hipótesis suficientemente basada y comprobada por los hechos. Más aún: toda generalización es en sí misma una hipótesis, la cual debe siempre someterse lo más pronto y lo más frecuentemente posible a la piedra de toque de la comprobación: si sale bien de la prueba, se la conserva; si no, se la abandona o modifica.

Una tal epistemología y metodología científica, que sigue muy de cerca la trayectoria señalada por el empiriocriticismo de Avenarius y Mach, hubo de sostener ya desde sus orígenes—ni podía ser de otra manera—los fuertes embates de racionalistas y subjetivistas, que veían atacados y minados los cimientos de sus sistemas. También la neoescolástica—expresión fiel de la filosofía perenne y de la sana razón—se alineó frente al positivismo y convencionalismo de semejante doctrina: ella falsea, por lo demás, la naturaleza y el fin de la ciencia al reducirla a mera regla de acción. En particular: establecida la distinción entre infinito potencial y actual, resulta inaceptable que el principio de la inducción matemática sea a modo de juicio sintético *a priori;* tampoco puede admitirse que ninguna geometría sea verdadera, puesto que las condiciones del espacio físico exigirán la verdad física de una determinada, y la consideración del espacio extenso en cuanto extenso concede verdad ontológica a la sola euclídea: el sabio no se debe contentar con enunciar hipótesis cómodas y comprobables para ordenar, generalizar, prever los hechos y fenómenos de la naturaleza, sino que debe proponerse el conocimiento objetivo del mundo corpóreo.

Es falso que no tengamos otra razón para creer en la existencia de los objetos materiales que el que sea ésta una hipótesis cómoda para la explicación de los fenómenos; es falso que la experiencia sea la fuente única de la verdad científica, que sola ella pueda darnos certeza, puesto que también la inducción y el silogismo deductivo pueden proporcionarnos conocimientos nuevos y ciertos; es falso que lo único que puede aprehender la ciencia son las relaciones entre las cosas—no las cosas mismas—, y que fuera de dichas relaciones no existe realidad alguna cognoscible; es falso que las leyes objeto de la ciencia no permitan jamás prever con certeza, sino que por sólidamente asentada que nos parezca una previsión, nunca estamos absolutamente seguros de que la experiencia no la desmienta. Y podríamos proseguir señalando lunares gravísimos en una obra que, por otra parte, por la solidez de los conceptos, por la sutileza de los los análisis y por la amplitud de la materia, por la claridad y exactitud de la expresión confirma las dotes de pensador profundo y de científico eminente, universalmente reconocidos en su autor.

La presente edición italiana está encabezada por una introducción densa y larga—de 70 páginas—del profesor Francesco Albérgamo, traductor y anotador del texto. La primera parte del trabajo es un bosquejo de la lógica de las ciencias empíricas desde la antigüedad hasta el siglo XIX; distínguese por la extensa erudición histórica y la profundidad del análisis. De él resulta que lo verda-

deramente nuevo y fecundo, en la teoría kantiana de las ciencias empíricas, sería el descubrimiento del procedimiento por el cual ellas se constituyen, el cual no es de naturaleza propiamente lógica, sino *gnoseológica*. No contento con esta posición intermedia, propugna Albérgamo la doctrina pragmatista extrema, según la cual la ciencia va en busca de meras reglas de acción que conduzcan a buenos resultados, y desde este punto de vista juzga no poco severamente las páginas del libro de Poincaré. Este fruto lógico y natural del desarrollo crítico del positivismo, lejos de llegar a las últimas y legítimas conclusiones de este sistema, sigue atribuyendo a la ciencia una validez objetiva; la ciencia prevé, y precisamente porque prevé nos resulta útil y nos puede servir como regla de acción. Es claro que si a las tesis del libro hemos debido oponer muchos y graves reparos, mayores y más serios los deberíamos presentar a la crítica hecha por Albérgamo, nacida de su posición idealista.

R. PUIGREFAGUT.

GARRIGOU-LAGRANGE, FR. R., O. P.: *Dieu, Son Existence, ét sa Nature*. Onzième edition. Beauchesne. París, 1950. 2 vol. pp. 1-342 y 343-894; 22,5 × 15,5 centímetros.

La conocida obra del P. Garrigou-Lagrange, como todas las similares, consta de tres partes; la primera trata acerca de la existencia de Dios; la segunda de su esencia, y la tercera acerca de sus atributos. En la primera parte tiene exposiciones muy apreciables acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la demonstrabilidad de la existencia de Dios y acerca del valor y trascendencia de los primeros principios de la razón.

Al establecer en la segunda parte la esencia metafísica de Dios, dice que ésta consiste en el *Ipsum esse*, cosa muy verdadera; pero al explicar su sentido dice que en Dios la esencia no se distingue *realmente* de la existencia, mientras en las criaturas ambas cosas se distinguen realmente. Es de lamentar que una cosa de tanta importancia para la deducción de los atributos, como es la esencia metafísica de Dios, la apoye en fundamento tan flaco: la real distinción entre esencia y existencia en las criaturas no se sabe si es o no de Santo Tomás; pero lo que es cierto es que Santo Tomás le da poquísima importancia para establecer la distinción entre Dios y las criaturas, en lo cual sienten con Santo Tomás, Herveo, Juan de Nápoles, Cayetano y el mismo Juan de Santo Tomás, como lo tengo demostrado en otra parte. Pero la misma real distinción en sí es tan dudosa, por no decir tan infundada, que en tal doctrina no se puede basar ninguna doctrina sólida. El sentido del *Ipsum esse* en G. L, es el de existencia realmente irrecepta en ningún sujeto *realmente* distinto. En cambio, el *Ipsum esse* de Suárez, es la actualidad pura, o sea una actualidad tal en que ni hay distinción real de esencia y existencia, ni siquiera *fundamento* para que se pueda *concebir* tal distinción. Y si ésta es la esencia metafísica de Dios, se diferencia suficientemente de la criatura porque en ésta hay distinción de razón, con fundamento en la realidad, ya se haya de admitir también distinción real, ya no se haya de admitir distinción real. Esta noción del *Ipsum esse* es independiente de cuestiones disputadas y punto de partida más sólido que el del P. Garrigou-Lagrange.

En la analogía del ser reprocha a Suárez el haber enseñado que es incierta; para probar esta aserción aduce unas palabras de Suárez y omite otras necesarias para completar el sentido. Suárez, ciertamente, dice que: "*Nunc solum assero omnia, quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum; et ideo non recte propter defendendam analogiam, negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda.*" Con estas palabras dice Suárez que es incierta, la analogía en el sentido cayetanista, de proporcionalidad intrínseca, que es de la que se hablaba; pero no dice absolutamente que la analogía sea incierta, y Suárez añade a continuación la palabra que omite G. L.: "*Re tamen vera neutram negari neccese est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis, ut latius citato loco exponemus*" (DM., 2, 2, 36; et DM., 28, 3, 16-21). Y tanto menos puede el P. Garrigou-Lagrange polemizar con Suárez en este punto, cuanto que coincide exactamente con la explicación de Suárez, con alguna pequeña diferencia en las palabras. En su apéndice sobre la simplicidad del concepto, dice Garrigou-Lagrange que el ser es simplicísimo, de mínima comprensión y máxima extensión, y que abraza a todas las diferencias, sin omitir nada de ellas en esa pequeñísima comprensión, por lo cual trascienden esencialmente todas las diferencias. Las diferencias se definen y se constituyen totalmente por el ser; y por esto se puede raciocinar así: el ser constituye todas las diferencias, las cuales diferencias solamente consisten en que el ser está como en fuente y de modo infinito en Dios, y por participación y de modo finito en las criaturas; ahora bien; lo que constituye *todas las diversidades que tienen entre sí el orden predicho de prioridad y de posterioridad* no es uniforme en ellas, sino diversísimo esencialmente y con diversidad de prioridad y de posterioridad; luego el ser con ser simplicísimo y no tener en sí multiplicidad alguna, es, sin embargo, diversísimo en los inferiores, con diversidad de prioridad y de posterioridad; y como esto es ser análogo metafísico, el ser es análogo metafísicamente. A esta analogía metafísica el P. Garrigou la llama de proporcionalidad intrínseca y el P. Suárez de atribución intrínseca: la cosa es la misma, aunque las palabras son algo diferentes. Si prescindimos de estos pequeños lunares, la obra es excelente, y con razón ha sido bien recibida por los lectores, como lo prueban las numerosas ediciones que ha tenido.

J. Hellín.

Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950. A cura dell'Istituto di Studi Filosofici a del Contro Nazionale di Informacioni Bibliografiche. Con la collaborazione del Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate. Roma, Edizioni Delfino, 1950. Vol I, A.-D. XIII-398 pp., 26 × 18 cms.

El profesor Enrico Castelli, director del *Istituto di Studi Filosofici*, de Roma, informa en la introducción sobre los criterios seguidos en la realización de esta bibliografía. Ante todo se acota con precisión el ámbito de la producción filosófica, que ha de ser recopilada, especialmente por lo que se refiere a la

psicología, pedagogía, ciencias sociales, filosofía del derecho, teología y ciencias religiosas, estética y filosofía de las ciencias: en estos campos era preciso fijar con exactitud los límites de la inclusión de estas mismas materias en una bibliografía *filosófica* y los criterios de selección.

La bibliografía comprende las publicaciones aparecidas desde enero de 1900 hasta diciembre de 1949; en concreto: 1) Los escritos de autores italianos de este siglo. 2) Los escritos de autores italianos de otros siglos, reeditados en el período 1900-1950. 3) Los escritos de clásicos latinos, griegos y medievales publicados o traducidos en italiano en dicho período. 4) Los escritos de autores extranjeros de éste u otros siglos traducidos al italiano en el mismo cincuentenio. Los escritos de cada autor están ordenados cronológicamente. Y a la producción original de cada autor sigue la producción publicada sobre él, estos escritos ordenados también alfabéticamente.

El profesor Castelli y sus colaboradores merecen todo aplauso por la gran obra emprendida. El primer volumen acredita bien la perfección y técnica de los recopiladores. Mucho deseamos que su ejemplo cunda entre nosotros y que las instituciones que pueden hacerlo emprendan pronto la publicación de una Bibliografía Filosófica Española.

R. CEÑAL.

SCIACCA, MICHELE F.: *Filosofia e Metafisica*. Morcelliana-Brescia, 1950. 271 páginas.

Una nueva "raccolta" de ensayos dispares del fecundo publicista italiano Sciacca, con los inconvenientes de estas "raccoltas", que por fuerza han de carecer de unidad interna y, por lo tanto, de un alma informadora de la vida orgánica de un libro. Por otra parte, la presentación, dentro de una impresión impecable, es, por lo maciza y espesa de las páginas, extremadamente pesada y desagradable y que no ayuda a una lectura descansada de la obra. Sin embargo, estos pequeños reparos no afectan al contenido interno de la obra de Sciacca, que persentamos. Varios son los temas que se tratan en la misma. Un estudio (pp. 33-58) sobre el concepto de filosofía, de extraordinario interés, en el que el A. se inclina a las modalidades agustinianas. La filosofía, ciencia "sui generis", es una ciencia "liberatrice dell'anima"; es, no una abstracción sin sentido, sino un "perfecte quaerere" o sea un movimiento de *convergencia* total del hombre total sobre la verdad integral (p. 55). Sigue a este primer estudio otro más general (pp. 61-94) sobre los problemas de la metafísica, enfocándolos desde el punto de vista de las filosofías modernas y sin especial novedad. Un tercer estudio titulado *Esistenza e consistenza* (pp. 95-123) trata, pagando el tributo a la moda de hablar del existencialismo en todas partes, del problema del existencialismo. Es un estudio interesante, de fino análisis, y en el que se señala vivamente el conflicto entre la filosofía especulativa y el existencialismo, se deshace el equívoco de la *filosofía de la existencia y filosofía existencial*, y, sobre todo, se compara el cristianismo y el existencialismo. San Agustín es un máximo problematizador de la existencia, y el Cristianismo ha descubierto la existencia humana como drama interior. El descubrimiento del hombre como drama, del sujeto como problema, es propio del Cristianismo, y la moral

de Rosmini es una solución que hay que tener presente ante los problemas de la ontología existencial (p. 120). Por fin, un último estudio, el más extenso del libro (pp. 124-238), lo dedica el A. al problema de la existencia de Dios. Después del planteamiento y la determinación de los datos, Sciacca dice que debemos empezar la demostración por el dato real "hombre", por su vida psicológica, por su realidad espiritual, sin confundir esta "vía del espíritu" con el *Cogito* cartesiano, ni abandonar ninguno de los otros argumentos de la existencia de Dios (pp, 135-138-144...). Habla con penetración de la contradicción intrínseca del ateísmo y aprovecha la ocasión para hablar de Kant, el empirismo inglés, Rosmini, etc., y analiza la doctrina ontologista. Esta "vía del espíritu" tiene un segundo argumento, el sacado del deseo natural de la felicidad (p. 200), que expone el A. con brillantez, deteniéndose en la contradicción del escepticismo, en el análisis de los argumentos ontológico y cosmológico (p. 208), etc., etc. Sigue, por fin, un Apéndice en el que A. mete varios estudios que le sobraban, y que no cabían holgadamente en el libro, tales como *Cultura e trascendenza* (p. 241), *Cultura e metafísica* (p. 249), *Il concetto cattolico di libertà de pensiero* (p. 255) y *Vi e una filosofia della storia?* (p. 260).

La obra de Sciacca, es decir, estos diversos estudios, se leen con interés, y particularmente el dedicado a la existencia de Dios tiene el mérito de manejar la doctrina común de la Escolástica, sin la rigidez terminológica del método escolástico, ininteligible para muchos. De esa manera los grandes tesoros de la *Philosophia perennis* pasan a la corriente común de la cultura.

También hacemos resaltar el estudio dedicado a la naturaleza de la filosofía, al concepto que hemos de tener de esta ciencia soberana. Es el estudio donde Sciacca nos parece más personal y original. Dentro del canon clásico, Sciacca *humaniza* emotivamente la filosofía, que, sin perder nada de sus vuelos, polariza toda la potencialidad del hombre para la solución de una verdad total. El A. nos dice en la *Prefazione* que las páginas dedicadas a la existencia de Dios *vogliono intrare con violenza*. Quizá sea la tónica de todo el libro, por el que corre un aliento de vida intensa, de vivencias íntimas.

J. M. ALEJANDRO.

SCIACCA, M. F.: *La Iglesia y la Civilización moderna;* trad. J. Ferrán y Mayoral. Edit., Luis Miracle, Barcelona, 179 págs.

Una nueva obra del fecundo escritor italiano, cuyas obras se están traduciendo al español con demasiada avidez, y quizá sin la selección que sería de desear, ya que se conceden los honores de la traducción a obras de mediano mérito. La que reseñamos nos parece una de éstas. Desde luego es muy del gusto italiano "hacer libros" amontonando textos y estudios ya publicados, atándolos más o menos violentamente con un título común. Eso será una antología del pensamiento del A., pero de ninguna manera será un *libro*, que ha de tener una idea germinal, armazón y jerarquía de partes, desarrollo progresivo, en fin, la unidad múltiple de un organismo

vivo. Todo esto falta en el libro de Sciacca, aunque el A. se esfuerza en el Proemio en demostrar que existe un nexo interno, que ata a todas las partes de la obra. Pero insistimos en que esas partes "atadas" no son partes vivas de un organismo viviente. De hecho, de los diez capítulos de la obra, sólo el primero (*Iglesia y Civilización moderna*), el segundo (*Catolicismo Civil y Civilización Católica*), el noveno (*La filosofía contemporánea y el Cristianismo*) y el décimo (*La filosofía contemporánea ante Jesucristo*), puede decirse que tienen una conexión bastante directa con el título agrupador de la obra. Los demás, difícilmente pueden unirse entre sí de una manera obvia e inmediatamente evidente. De ellos, el tercero (*Misión del Cristiano en la hora presente*), está dedicado a la crítica del libro de Papini, *Lettere agli uomini del Papa Celestino VI;* el quinto, (*Humanismo cristiano*) está dedicado asimismo a la crítica del libro de H. W. Rüssel, *Gestalt eines christlichen Humanismus;* el sexto, casi desconectado del tema general, lo constituyen algunas reflexiones sobre Protágoras; y los restantes, el cuarto, el séptimo y el octavo, tratan de diversos puntos, como la necesidad del escándalo, la filosofía y la ciencia, etc.... Falta una verdadera unión interna. Si como construcción el libro de Sciacca ciertamente no puede alabarse, en las ideas, tomadas aisladamente en cada uno de los estudios reunidos, merecen el mayor aplauso, no tanto por lo originales, pues son ideas que están en la mente de todos y corren abundantemente por libros y publicaciones, sino por el vigor, la claridad y la pasión sana y ortodoxa con que están escritas. Así es notable y verdaderísimo cuanto dice en el capítulo octavo (*Aflicción de pigmeos y bizantinos*). El cuarto (*Necesidad del escándalo*), es una exhortación de alientos apostólicos contra las cobardías del cristiano en el mundo moderno. Señalaríamos particularmente los capítulos primero y segundo. El primero es un llamamiento sobre los problemas planteados modernamente entre la Iglesia y los elementos *anticivilizadores* de la civilización moderna. Hay que ir a una reconquista de esos elementos (capítulo segundo) por parte de la Iglesia, no precisamente por un catolicismo civil, nacional y nacionalista (particularista, empequeñecedor) sino por una civilización integral y supranacionalmente católica. En el mundo moderno no se ha dado aún una "acción católica civilizadora". Adelantémonos a decir que el pensamiento de Sciacca es correctísimo y profundamente ortodoxo. En sus análisis (p. e. el capítulo IX) se detiene, como es natural, extensamente en los pensadores italianos. Hacemos resaltar la marcada simpatía que siente el A. por Rosmini, simpatía afirmada en toda la obra, aunque no por el Rosmini de las tesis condenadas, sino por el Rosmini creador y civilizador católicamente. Y anotamos también la simpatía del A. por el concepto agustiniano de filosofía, y la tesis, que sinceramente nos atrae, de que el Angélico es más agustiniano que aristotélico, negando la pretendida oposición entre Santo Tomás y el obispo de Hipona. Por todo esto aplaudimos el libro de Sciacca, presentado en una traducción española límpida y correctísima, aunque tenemos que reconocer los defectos señalados al principio.

J. M. ALEJANDRO.

JOAD, C. E. M.: *Decadence*. Faber and Faber Limited. 24 Russell Square. London, 1948. 430 pp., 13 × 20 cms.

Ya es conocido por el público de lengua española el nombre de Joad, especialmente por su *Guide to Philosophy*, que leí hace ya algunos años, traducida y ampliamente difundida por una editorial americana. A ésta y a otras obras, como *Matter, Life and Value, Philosophical Aspects of Modern Sciencie, Philosophy for Our Times* y *Return to Philosophy*, añade ahora el profesor Joad ese estudio dedicado al sugestivo tema de la decadencia.

La obra se divide en dos partes: en la primera de ellas, aunque lleve el título de *Los principios de decadencia*, estudia en realidad la definición misma de decadencia. Rechaza las definiciones desacertadas y propone la suya propia. En la segunda parte aplica las nociones antes expuestas sobre la decadencia, a nuestro tiempo, de lo cual se ha de derivar la conclusión de que nuestra civilización en diversos respectos está en decadencia. Especialmente pesimistas son sus consideraciones sobre la guerra, sobre la disparidad entre la escasa cordura de los hombres y su poder destructor; y, finalmente, sobre la posible y gradual evolución de la humanidad hacia un estado de "insecto"... ("gradual development of the mass of mankind in the direction of insecthood" página 419). Indica la eternidad de los valores y su origen en Dios, que es también el verdadero fin del alma. Expone con negros rasgos los factores que él llama hostiles a la filosofía tradicional: la concepción evolucionística, la biología, la psicología (más especialmente el psicoanálisis), el subjetivismo estético, el poder político, las concepciones científicas que atacan la concepción religiosa de Dios, etc. Todas estas tendencias desembocan en dos características corrientes de nuestro tiempo: 1.ª, el análisis sujetivístico de la moral, religión, estética y juicios científicos, que en vez de tomar contacto con un objeto externo, lo proyectan como una propia actividad; 2.ª, la incognoscibilidad por muchos admitida de la existencia y la endeble fundamentación de los valores objetivos: "En estas dos creencias, a saber, la primera sobre la naturaleza y objeto del pensamiento humano; la segunda, sobre la naturaleza y objeto de los juicios humanos del valor, hallo el núcleo de la noción de decadencia en los más de los sentidos en que es usada esta palabra" (p. 424).

Aunque no comparto muchas apreciaciones vertidas en este libro, no dejo de reconocer lo mucho de sugerente que tiene su lectura.

J. ROIG GIRONELLA.

ZAMBONI, GIUSSEPE: *Itinerario Filosofico dalla propria coscienza all'esistenza di Dio*. La Tipografica Veronese. Verona, 1948. 143 pp.

El *Itinerario filosófico*, cuyo nombre recuerda el célebre *Itinerarium* de San Buenaventura, tiene por objeto señalar los principales mojones del camino que conduce hasta la fe católica. No se trata de un libro de simple lectura, ni de un libro de estudio para técnicos de Filosofía, ni siquiera de un conjunto de conferencias apologéticas, a la manera de los opúsculos que viene publicando el profesor del Instituto de Cultura Religiosa Superior de Roma, P. Gaetani;

el presente volumen nos ofrece un conjunto de esquemas que sirven de base para clases de cultura religiosa superior.

De aquí el estilo conciso y denso, y la forma analítica—a veces un tanto pesada—con que se nos presentan las ideas. Falta, naturalmente, el aliento del profesor, que dé vida a esas páginas y, sobre todo, que las sepa presentar como soluciones a problemas reales y cadentes.

Las etapas que habrá de recorrer el estudiante en ese caminar, que parte de la experiencia personal y llega al umbral mismo de la fe, son cinco. En la primera se pasa de la enciclopedia de la cultura a la propia conciencia individual; en la segunda se describe la estructura funcional de la naturaleza humana y se pasa, por vía de síntesis, a la reconstrucción consciente de la cultura y a la solución de los más importantes problemas; la tercera etapa se dedica al estudio de la génesis teorética de los sistemas, y de aquí al de la estructura ontológica de la persona humana, objeto de la cuarta etapa; finalmente, el itinerario concluye con el tratado de la constitución de la religión natural.

Las lecciones, cuyo contenido es netamente neoescolástico, están concebidas a la manera de explicaciones de interesantes cuadros sinópticos, que sirven no sólo para aclarar la materia, sino también para retenerla con facilidad.

J. SAURET.

PETRUZZELLIS, NICOLA: *Il valore dello spirito e la coscienza storica*. Adriática Editrice, Bari (1949). 182 pp., 14 × 22 cms.

He leído con un creciente e ininterrumpido interés esta obra del distinguido y conocido profesor italiano, del que hemos recensionado en estas mismas páginas de PENSAMIENTO su obra *L'Estetita dell'idealismo*. La que nos ocupa ahora tiene un mérito muy superior a lo que pudiera hacer creer la presentación externa. El mismo autor nos dice en el prólogo que recoge en este volumen algunos escritos compuestos en varias ocasiones, "pero que responden a la misma exigencia especulativa"; y así es en realidad. No se trata de una mera miscelánea, sino de un todo trabado y orgánico sobre dos temas de gran actualidad: los valores y el historicismo.

Estudia ante todo el historicismo y la conciencia histórica: cómo nació la oposición entre razón e historia; sólo a base de un parmenidismo, que con su extremoso racionalismo encadenaba el ser dentro de la inmovilidad absoluta; pero una filosofía racional que dé al ser (aun considerado abstractamente con nuestros conceptos) la debida amplitud, no se opone en nada al estudio y comprensión de la historia con sus valores: "No puede ser lanzada ninguna acusación de desprestigio como si fuera antihistoricismo contra el sano realismo, que sólo podría ser llamado antihistoricismo en cuanto se opusiese a aquella clase de historicismo que sumerge toda la realidad y la historia misma en una corriente sin diques y sin desembocadura, que arrastra hacia la nada a los hombres, obras y valores. En este significado general, explícita o implícitamente, clara o bien ocultamente, convienen diversas formas de historicismo, desde el relativismo historicístico e historicismo idealístico, que ha tomado en Croce el carácter y la denominación de historicismo absoluto"

(p. 15). Especialmente se detiene a estudiar el historicismo crociano y el formalismo de los valores, con gran nitidez de expresión y de apreciación crítica. Cierra esta parte una exposición sobre el valor y el "deber ser", es decir, muestra la necesaria implicación del ser en toda noción de valor. Contrapone a ello el concepto y función de consciencia histórica y los valores del juicio histórico.

La parte siguiente contiene mucho de un estudio documentado de autores y sistemas que han tratado de la historia, y lo compara con el pensamiento cristiano contemporáneo.

La tercera parte, *Crisis de las valoraciones y el valor de la religión*, reproduce la interesante comunicación del autor al XV Congreso Nacional de Filosofía de Mesina (septiembre de 1948), en la cual no sólo señala la necesaria objetividad del juicio de valor, sino también su realidad "ontológica", en oposición a lo cual destaca las crisis de las valoraciones y pseudovaloraciones, el pesimismo y el optimismo como opuestos a la unilateralidad de la conciencia en crisis. Son muy especialmente interesantes las páginas en que, a propósito del justo papel que le incumbe a la razón, enfoca la actitud del existencialismo (p. 102).

La cuarta y última parte, sobre *Los valores y el devenir histórico*, examina bajo otro ángulo la identificación radical e inevitable del ser y del valor, los valores y la historia, los valores y la moralidad, filosofía e historia. Añade unos apéndices que propiamente se salen del plan seguido en todo el libro, pero no desprovistos de interés.

Recomendamos la lectura de esta obra, escrita con tanta sagacidad y fino sentido crítico como competencia, a cuantos se interesen por los temas del historicismo (y del relativismo que tras él acecha) como también de los valores.

J. Roig Gironella.

Scimè, Salvatore: *Problemi dell'essere*. Problemi d'oggi. Collana di Filosofia e Storia della Filosofia. Diretta da Carmelo Ottaviano e Gieuseppe Flores d'Arcadis. III S., vol. X.—Cedam, Padova 1949. 18 × 28 cms., 136 pp.

El dinámico profesor de Messina, y buen amigo mío, P. Scimè, me remite esta obra que gustosamente voy a presentar al público español, aunque no es desconocido su autor entre nosotros, especialmente desde su participación en el Congreso Internacional Suárez-Balmes, y luego por su conferencia que vino a dar a Barcelona, en el Instituto Filosófico de Balmesiana.

Una metafísica centrada alrededor de los cuatro problemas cruciales de la ontología, obra de fácil lectura, pero de rico contenido, tradicional en su doctrina y enterada de las objeciones de hoy día, tal es en compendio la obra del P. Scimè.

Toda ella está centrada alrededor de los siguientes capítulos: I. Monismo y dualismo. II. Ser absoluto y ser relativo. III. Ser y devenir. IV. Ser ideal y ser real. Muestra ante todo que contra el monismo, de tan antiguo abolengo griego, solución mutilada y unilateral de una dificultad opuesta, exagerada también, hay que asentar el dualismo, fundamental en toda filo-

sofía cristiana. De ahí brota necesariamente la dependencia del ser relativo, afirmado por el dualismo anterior, respecto del ser Absoluto. Con ello puede explicarse el devenir: no es ilusión el devenir, tiene ya actualidad, tiene ya ser; pero este ser mezclado de no-ser, no es la plenitud del ser al que conviene propiamente esta atribución con ilimitación total; el problema de los "posibles", como decían antiguamente, o del "ser ideal" en lenguaje moderno, es a la vez un corolario esencial y un complemento que no puede olvidar la ontología.

Recomiendo a cuantos se interesen en problemas de ontología la lectura de esta apreciable obra del P. Scimè.

J. Roig Gironella

Biemel, Walter: *Le concept de monde chez Heidegger*. Louvain, E. Nauwelaerts, 1950. 184 pp., 19 × 12 cms.

El concepto de mundo en la filosofía de Heidegger tiene una significación fundamental y céntrica. W. Biemel se propone mosrtar cómo, en efecto, esa noción expresa un contenido de máxima vitalidad en la construcción y desarrollo del pensamiento heideggeriano. Bastaría para ello apelar al tema que constituye el eje central de toda la obra de Heidegger: el *Dasein*, el hombre como existencia, es definido por él *"In-der-Welt-sein"*, "estar en el mundo"; el mundo significa así para Heidegger un término de relación, un horizonte indisolublemente unido con el existir del hombre. La analítica de esta existencia es en la construcción heideggeriana el punto de partida de toda posible ontología: la ciencia del ser ha de fundarse originariamente en esa esencial estructura del existir del hombre, en ese su ineludible *"estar en algo"*, abierto siempre hacia un término irreductible a la pura subjetividad. Pues bien, ese *algo* originariamente, primariamente, es el *mundo*. La negación de la existencia como pura subjetividad—precisamente por esa su tensión hacia *algo* que no es la subjetividad pura—llevaría a pensar que el término de esa tensión, el mundo, es la crasa realidad de las cosas, como objetividad pura y simple que el hombre existente percibe y conoce. Heidegger no niega de ninguna manera la realidad de las cosas; pero todo su esfuerzo es demostrar que el término de ese *estar en el mundo*, que define al hombre existente, esclarecida esta estructura existencialmente, no es esa objetividad de lo real, no son los seres intramundanos en cuanto objeto posible de percepción y conocimiento; el mundo es esa misma abertura, esa órbita en que las cosas pueden aparecer y mostrarse al hombre; así, existencialmente esclarecido, el mundo pertenece al hombre, se da en él tan primaria y originariamente como su propio existir.

W. Biemel estudia minuciosamente todo el proceso de elaboración, a que Heidegger somete el concepto del mundo, sus implicaciones en todos los otros temas de la analítica existencial heideggeriana. El último capítulo lo dedica al problema de la trascendencia. Para Heidegger la trascendencia no es la capacidad que posee el hombre de salir de su inmanencia, de su subjetividad, hacia una objetividad, hacia los seres. Heidegger no admite esta polaridad de sujeto-objeto como estructura originaria del saber ontológico. La

trascendencia es precisamente esa necesaria inscripción en un mundo de toda posible realidad, que al hombre existente se le ofrezca; el mundo es el término de la trascendencia del *Dasein*, pero no como marco que se le impone y le encierra desde fuera, sino como órbita de inteligibilidad que el mismo hombre crea y despliega. W. Biemel termina su trabajo con breves páginas de crítica. Es una crítica interna, que mira sobre todo a descubrir los defectos y lagunas de la doctrina de Heidegger dentro del mismo ámbito de su problemática. A la crítica más honda, que descubra las más graves dificultades y aporías de todo el sistema, Biemel renuncia por ahora; porque el problema del mundo, tal como lo plantea Heidegger, remite al problema del ser; mientras el filósofo no nos descubra con mayor claridad su problemática del ser, el problema del mundo quedará asimismo envuelto en una cierta oscuridad.

R. Ceñal

Giuseppe Saitta: *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Vol. I. *L Umanesimo*. Vol. II. *Il Rinascimento* (Bologna, C. Zuffi, ed. 1949-1950), p. 699 + 598, 24 × 17 cms.

Fruto de sus múltiples estudios sobre la filosofía italiana del Humanismo y del Renacimiento nos ofrece Saitta en esta voluminosa obra un profundo y detallado análisis de las ideas más o menos filosóficas que apuntan en los escritores italianos de aquella edad.

En el primer volumen echamos de menos unas palabras de introducción, que nos tracen el plan general con la división de "humanistas" y "renacentistas", porque esta discriminación, si no se razona, puede no gustar a muchos. A nuestro parecer, Humanismo y Renacimiento son corrientes diversas, pero paralelas y a veces compenetradas en ciertos sujetos; por eso decíamos que se precisa alguna aclaración, máxime si se pretende hacer de ellas dos épocas históricas sucesivas.

Lo primero que desearíamos saber es el concepto preciso y exacto de Saitta sobre el Humanismo y el Renacimiento. Verdad es que algo dice—si bien excesivamente vago—en las cuatro primeras páginas. Parece mantenerse aferrado a la teoría, ya en parte superada, de Burckhardt. Sin que nosotros aceptemos plenamente la opuesta teoría de Toffanin, a quien Saitta ataca veladamente más de una vez, creemos que lo más noble y lo más instructivo hubiera sido plantear el problema abiertamente y discutir las diversas opiniones. Las siete líneas con que despacha la de Burdach constituyen un juicio demasiado breve y sucinto para ser justo y comprensivo. Pero vemos que Saitta prescinde, por lo común en todo el libro, de lo que piensan y han escrito los demás. Método fácil y seguro para que las afirmaciones resulten definitivas e inconmovibles.

Apresurémonos, con todo, a declarar que toda la obra está sólidamente construída, elaborada de primera mano sobre las fuentes mismas, con un conocimiento directo y penetrante de los autores, cuyas ideas estudia. Y éste es, sin duda alguna, su principal mérito, por el cual siempre podrá ser consultada con provecho, aun de aquellos que tienen otra filosofía y otra visión de la historia.

Empieza el primer volumen estudiando los precursores o *iniciadores del Humanismo*: entre otros, Albertino Mussato, Bruneto Latini, Cino de Pistoia, Dante Alighieri, Marsilio de Padua, los averroístas boloñeses y los astrólogos. Un capítulo de 45 páginas va dedicado al Petrarca. Otro casi igual, a sus *inmediatos sucesores*: Boccaccio, Luis Marsili, Juan de Prato, Coluccio Salutati y algunos más de inferior categoría. Siguen *los filólogos*: L. Bruni, Poggio Bracciolini, F. Filelfo, Flavio Biondo, y en un capítulo entero, *Lorenzo Valla; los educadores, moralistas y políticos*: P. P. Vergerio, Maffeo Vegio, Guarino Veronese, Victorino de Feltre, Juan Dominici, Bernardino de Siena, Eneas Silvio Piccolomini, Agustín Dati, etc., y más detenidamente *León Bautista Alberti;* los *averroístas, aristotélicos y platónicos*: Paolo Véneto, Gaetano de Tiene, Ermolao Barbaro, Teodoro Gaza y Gemisto Pletón; *el platonismo italiano* (B. Fazio, Manetti, Pontano, Pomponio Leto, C. Landino) y *Marsilio Ficino,* cuyas doctrinas filosóficas se analizan despacio. Cierran este primer tomo sendos capítulos sobre *la filosofía de Juan y Juan Francisco Pico della Mirandola,* sobre *el humanismo napolitano* de Beccadelli y Pontano, y el *movimiento científico humanista.*

Como se ve, no intenta Saitta hacer una historia literaria, sino filosófica, fijándose en las ideas, no en los hechos, ni siquiera en los biográficos. Nosotros pensamos que un poco más de atención a la vida de ciertos autores le hubiera ayudado a comprender mejor el pensamiento religioso y filosófico de los mismos. Muchos se extrañarán de que al Petrarca, por ejemplo, y a Coluccio Salutati no sólo se les niegue el carácter de renacentistas, sino aun el de humanistas, llamándoles tan sólo "inmediatos precursores del humanismo". ¿Y esto, por qué? ¿Porque su concepción del hombre y de la vida es todavía plenamente católica y conforme a la "fe del medievo"? Acaso se engañe Saitta al interpretar la mentalidad de aquellos hombres, mucho más ligados de lo que a primera vista parece al mundo medieval, cristiano; y ese ligamen, rara vez profesado en su literatura formalística, pertenece muchas veces a lo más profundo de su espíritu, y el historiador no debe ignorarlo o dejarlo a un lado, excusándose con que eso no lo vivían íntimamente, que lo que llenaba su conciencia y orientaba su vida era el pensamiento autónomo y la concepción naturalista, o sea lo nuevo, lo que alboreaba tímidamente en sus escritos. Aun discrepando en algunos puntos de Troeltsch, no estará mal tener en cuenta su teoría de que el verdadero hombre moderno no aparece hasta el siglo XVIII. Los hombres del XVI—humanistas o protestantes—eran todavía hombres de mucha fe. Saitta se empeña en hacer racionalistas a la mayor parte de los humanistas. Con algunos, como Dante—simples precursores—, no puede: "In Dante il razionalismo s'affaccia ma non riesce mai a liberarsi dall'ombra dell'intuizione medievale... la ragione.... è soffocata, e con essa la politica come autosufficienza assoluta" (p. 32). Y de Alberti se ve forzado a confesar: "Egli fu certamente un credente, ma la sua fede religiosa... non conserva più nulla di ciò che forma la peculiarità della religione medievale" (p. 394). En cambio a L. Valla atribuye, "la rivendicazioni del naturalismo razionalistico, che si ergeba contro tutte le falsificazioni della vita e della scienza" (p. 261). Y a Ficino, el concepto de una religión natural, de una religión libre: "Così il Ficino iniziaba un processo spirituale di rinovamento religioso meno diffusivo, ma più profondo di quello della Riforma... La possibilità della deificazione humana arguiva l'intimità del divino nell'uomo che coincide con la coscienza del nostro essere, del nostro valore" (p. 519). Et sic de caeteris.

El mismo reparo se debe poner al segundo volumen.

Abrese con un estudio sobre la *nueva ciencia de la naturaleza* y sobre Leonardo de Vinci, porque "él inaugura propiamente la época de nuestro magnífico Renacimiento y es el verdadero anunciador de los grandes sistemas naturalísticos, que en la ciencia, en la política, en la filosofía, con Machiavelli, Pomponazzi, Cardano, Telesio, Bruno, Galilei, Campanella, trazarán las líneas fundamentales, dentro de las cuales se desenvolverá el pensamiento moderno" (p. 70).

Al gran Leonardo, el filósofo de la experiencia, nos lo pinta como un puro racionalista. Aquella su frase: "Molti che tengono la fede del Figliol, sol fan templi nel nome della madre" la saca de quicio, dándole un *sabor ciertamente luterano.* Y comenta Saitta: "No sólo contra el culto de María, que en muchos cristianos sobrepasa al de Cristo, se opone Leonardo, sino también contra el profesionalismo de los sacerdotes...

Y no es esto sólo. Su crítica embiste aun contra el ritualismo y el dogmatismo católico en su parte más sustancial: la eucaristía, la confesión, el culto de las imágenes, las indulgencias, constituyen para él un contraste con la verdadera adoración de Dios" (p. 58). Un historiador imparcial no debería limitarse a la exégesis más o menos violenta de ciertos textos, sino estudiar el pensamiento del autor en su totalidad y plantearse por lo menos el problema de cómo un "deísta", que no cree en la Eucaristía, ni en la Virgen ni en los Santos, nos dejó obras artísticas de tan exquisita e íntima religiosidad, como la Cena, la Virgen de las rocas, la Anunciación, la adoración de los Magos, etc., y sobre todo, como un racionalista siempre consciente y sereno, "atravesado por un potente soplo iluminístico", murió devotamente en el seno de la Iglesia, confortado con todos los sacramentos, después de redactar un testamento ungido de piedad y de caridad cristiana.

Estudiando *las desviaciones del platonismo*, después de Ficino, subraya Saitta la teoría del amor y de la educación en autores como Francisco Giorgi, interesante filósofo minorita; Agustín Stenco de Gubbio, obispo y famoso bibliotecario; León Hebreo, "claro, profundo y original pensador español, hijo adoptivo de Italia", a quien dedica 30 densas páginas objetivas y sagaces; el Bembo, Agustín Nifo, Baltasar Castiglione, Antonio de Ferrariis (Galateo), de quien transcribe con placer—y no es éste el único caso—páginas acerbas de sátira contra la Iglesia, más curiosas que filosóficas; el zapatero filósofo Gelli y el cardenal Sadoleto.

Continuando el capítulo de Leonardo, acentúa la importancia de la aparición de Arquímedes en el mundo de la ciencia, y pasa revista a los matemáticos y geómetras, astrónomos y médicos (Fracastoro, J. Cardano, A. Cesalpino).

No menos de 75 páginas consagra a "Pedro Pompanazzi, el primer pensador de nuestro Renacimiento".

En los aristotélicos contemporáneos y posteriores a Pomponazzi (A. Achillini, S. Porzio, J. Castellani, F. Pendario, V. Maggi, M. A. Zimara, G. Zabarella, F. Piccolomini, C. Cremanini, Julio César Vanini) estudia principalmente el problema del alma; mientras que en F. Robertello, P. Vettori, L. Castelvetro, A. Piccolamini, A. Minturno y Julio César Scaligero atiende a las doctrinas poéticas y críticas.

Más interesante nos parece el capítulo sobre Mario Nizzoli, filólogo y pensador, representante de un nominalismo que significa una reacción contra el aristotelismo y el platonismo, y se orienta hacia la nueva ciencia de la naturaleza.

A propósito del poeta filólogo Palingenio Stellato (Pier Angelo Manzolli) se reproducen textos contra la religión formalista y contra la corrupción de los eclesiásticos, cuya novedad filosófica no es fácil descubrir. El platonismo sobrio de Palingenio vemos que se torna espasmódico y exaltado en Francisco Patrizzi, dálmata, quien acusa a Aristóteles de todos los defectos y de todos los vicios. La estética de Patrizzi merecería, por sus atisbos modernísimos, más detenida investigación. Discutiendo contra la mimesis aristotélica, afirma rotundamente que el arte no es imitación y define la poesía, "expresión de conceptos propios"; ni la dialéctica, ni la pragmática tienen nada que ver con la poesía, ni siquiera la retórica con sus metáforas y con sus figuras.

Breves indicaciones sobre la metodología científica en J. B. Della Porta, Ulisses Aldovrandi, Ferrante Imperato, J. B. Benedetti, Escipión Capece, cierran este volumen.

Escrita esta obra con talento y seguro dominio de la materia, adolece, según indicábamos arriba, de cierto subjetivismo liberal y racionalista con que el autor enfoca todas las cuestiones. Se podrá ser antimedieval, antieclesiástico y —*sit venio verbo*—anticontrarreformista; pero nos parece un poco trasnochada la actitud del historiador y filósofo que deja traslucir su personal aversión hacia cualquiera de esos mundos espirituales, aunque sea en nombre de la razón autónoma. No obstante la deliberada moderación de lenguaje, que presta dignidad y altura a estas páginas, nos parece todavía descubrir en ellas algo del viejo espíritu decimonónico, harto patente en otros libros de Saitta.

Desearíamos también que el autor utilizase y citase al pie de página la bibliografía más importante o más moderna que existe sobre la infinidad de cues-

tiones y autores por él analizados. En su alabanza hay que reconocer el estudio directo de las fuentes, lo cual supone una labor formidable de lectura y análisis de innumerables libros, muchos de ellos raros y difíciles.

R. G. VILLOSLADA.

RUBERT CANDAU, JOSÉ MARÍA: *Ser y Vida. Análisis fenomenológico de los problemas básicos de la Filosofía.* Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives". 1950. 398 pp., 24 × 17 cms.

El *problema* del ser surge del vivir, del vivir que además de vivir es reflexión sobre la vida, la existencia, el mundo, el ser. El moderno existencialismo hace suyo el problema del ser y lo aborda tomando como base de partida el análisis fenomenológico de la realidad existente tal como se revela en sus evidencias inmediatas al hombre maduro, *reflexivo*, único que se plantea el problema filosófico. El doctor Rubert Candau, sin hacer recurso alguno literario al vocablo de moda, *existencialista*, entra a fondo en el problema del ser, poniendo en juego todo el instrumental metódico de la fenomenología.

El desarrollo es inquisitivo y analítico. Tras dos breves capítulos introductorios y programáticos, el tercero, el fundamental, contiene las básicas caracterizaciones de la relación originaria, punto de partida fenomenológico, *existir en el mundo, yo* y *mundo*: relación triplemente estratificada en el yo *cognoscente*, el yo *senciente* y el yo *operante*. Cierra el capítulo la estructuración unitaria del existir en el mundo en la implicación orgánica y jerárquica de aquellas relaciones elementales. Los dos siguientes capítulos abordan por separado los dos términos de la relación fundamental, el *mundo* y el *yo*. Un último capítulo se enfrenta, al fin del recorrido anterior, con el ser mismo, en su generalidad y unidad. En la Conclusión se recoge el punto inicial, ser y vida, y se apunta a la conexión genérica, vida y filosofía, y su traducción en el caso particular cumbre de la vida divina. El conjunto es un todo orgánico de cerrada cohesión y unidad.

A lo largo del estudio el doctor R. Candau mantiene un diálogo casi ininterrumpido con los máximos representantes de la fenomenología: Husserl, Max Scheler y Heidegger, casi siempre retocando sus tesis y precisando frente a ellas las posiciones tradicionales de una filosofía cristiana y perenne, sin que, con todo, la polémica adquiera más relieve que el que bordea el trato directo del asunto, trato profundo, minucioso, microscópico. Posturas de detalle y afirmaciones básicas de aquellos autores son resuelta y concienzudamente sopesadas y juzgadas. Destaquemos algunos pasajes a título de ejemplo. La *impleción objetiva real*, base de evidencia y de objetividad para Husserl, es empujada más allá de los estrechos límites que éste le asignó, hasta aplicarse también a elementos *no-intuitivos:* pero no por ello menos *inmediatamente evidentes*, mediante su peculiar *presencialidad irreal*, que no es precisamente subjetiva (pp. 57, 63, ss.; 178, etc.). Desde esta distinción básica para el autor (presencialidad real y presencialidad irreal) se analiza la obstinada e inconsistente derivación idealista del último Husserl. Desafortunada es asimismo la distinción que hace Husserl de hilético, noético y noe-

mático (p. 247); ni lo hilético ni lo noemático es constitutivo del yo; sólo a lo noético, en su aspecto de *intencionalidad inmanente,* se puede asignar una nota constituyente del yo (p. 256). Sin fundamento fenomenológico introduce M. Scheler, entre el conocimiento puro y el sentimiento, una "percepción sentimental" (p. 80), que habría más bien que reducirla a conocimiento. Igual crítica merecen en el mismo M. Scheler: la reducción de la tendencia involuntaria al querer (p. 97); la exclusiva conexión del valor con el yo *senciente,* sin tener en cuenta su fundamentación en el primario estrato del yo cognoscente (p. 101); la comunidad de vida, indiferente a la individuación en este o aquel sujeto—no es común el vivir, sino los rasgos genéricos de la objetividad presentada a múltiples individuos (p. 197)—; la dualidad yo-persona (p. 294). Frente a Heidegger, el autor pone de relieve la significación del yo *operante* en un mundo, el cual no existe *originariamente* como un correlato de la acción del *Dasein,* ni menos es estructurado por él, sino preexiste al obrar de éste y se revela en las zonas previas del yo cognoscente y del yo senciente, que condicionan el proyecto-esbozo, fuente de ulterior elaboración de ese mismo mundo ya fundamentalmente constituído, conocido y valorado (p. 137, ss.). Por ello no es la relación *primaria* ante el mundo un práctico saber a qué atenerse (Ortega, Marías). En oposición al mismo Heidegger subraya el autor la radical distinción del yo respecto del mundo, diluyendo el equívoco de la implicación unitaria y constitutiva que traduce el ser-en-el-mundo (p. 233).

En las últimas secciones del libro queda sometida a fino análisis la teoría de la trascendencia de Jaspers, viciada en su misma raíz por el *nominalismo* que la penetra (pp. 317, 388) y por la ausencia de una auténtica doctrina de la unidad y analogía del ser (p. 375), que daría la justa, la única fórmula feliz de la trascendencia.

El trabajo del doctor Rubert Candau, desarrollado con una serenidad científica ejemplar, con segura lógica, minucioso análisis y severo estilo, que exige en ocasiones muy atenta lectura, es un claro "specimen" de las posibilidades constructivas de una recta aplicación de los nuevos métodos a los problemas básicos y eternos de la Filosofía.

L. Martínez Gómez.

Paniker, Raimundo: *El concepto de naturaleza.* Análisis histórico y metafísico de un concepto. Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). 1950. 447 pp., 25 × 18 cms.

Como indica el subtítulo, esta obra del reverendo Paniker nos trae un "análisis histórico y metafísico" del concepto de naturaleza. El tema es, ciertamente, importante, y uno de los problemas eternos de la filosofía. El autor no subraya en vano esta importancia ni sus proyecciones hacia la teología. Cree, además, que no es sólo un problema preteológico o cosmológico, sino ante todo metafísico. "El concepto de naturaleza, en efecto, tiñe todo el ámbito del ser y afecta a la raíz misma del problema nuclear de la metafísica. Esto es lo que se tratará de ver" (p. 19). El primer capítulo, previo, presenta el problema de la naturaleza como el problema del ser y del sentido del ser en

toda su generalidad, de su dinamismo y de su estructura, de su finitud y de su infinitud.

El análisis histórico está desarrollado en dos capítulos. El primero hace un recuento expositivo de los diversos sentidos históricos del término "naturaleza", sin atender a su desarrollo histórico. Son el de nacimiento, principio engendrante, Dios (*natura naturans*); principio intrínseco de actividad, el sujeto de todo cambio (materia), forma, esencia en cuanto activa, ser, sustancia, todo lo creado, todo lo creable, lo contrapuesto a sobrenatural, las esencias de las cosas, las sustancias materiales, la inclinación espontánea, lo irreflexivo, lo mecánico, el mundo sensible, el principio normativo moral, el carácter individual. El segundo capítulo de esta parte sigue más bien el desenvolvimiento histórico del concepto—su gestación—en la evolución etimológica, en los presocráticos, en la filosofía griega clásica, en la postaristotélica, en la cristiana, en la escolástica, en la moderna, y, finalmente, en la física-matemática moderna. Se subraya el carácter dinámico que, en una u otra forma, adopta siempre este concepto. Se hace notar que con Aristóteles este concepto llega a una primera plenitud, no exenta de ambigüedades e imperfecciones, pero rica también de potencialidad, que permite superarlas. Así, por ejemplo, se destaca la novedad, que en dicho concepto introduce el cristianismo, afirmando la "creaturabilidad" y la contingencia de toda naturaleza, y con ello su instrumentalidad. La aportación de la ciencia físico-matemática ha sido una cierta desontologización de la naturaleza material frente a la mayor plenitud ontológica de la sustancia espiritual, única que propiamente *es*, aun prescindiendo de sus accidentes. "La desnuda sustancia corporal no *es*, sólo aguanta, *sustenta*" (p. 217).

La parte sistemática o análisis metafísico recoge y elabora las notas esenciales del concepto de naturaleza a base del material histórico, que precede. Son la de *principio, sustancialidad, operatividad, inteligibilidad* necesaria para la mente humana, con lo cual "la naturaleza como concepto inteligible para nosotros se convierte en el *universal in essendo*, es decir, en la *sustancia segunda*, en terminología aristotélica. Así se llega hasta el mismo concepto de ser (existencial), viendo cómo la naturaleza está anclada directamente en el mismo ente, en cuanto éste posee [por su real composición de esencia y existencia] una dinamicidad (actualidad) que le es constitutiva. Será la verdadera conclusión de este trabajo" (p. 224). Finalmente, como manifestaciones primarias de la naturaleza así concebida, resultan el orden interno de todas las cosas, el amor o "appetitus naturalis" y la finalidad. Un primer apéndice dedicado a la caracterización dialéctica de los procesos naturales frente a los extranaturales, y otro que recoge y explica sucintamente 77 aforismos relativos a la naturaleza completan la obra, seguida todavía de cuatro índices.

Con esto creemos que el lector se da una cuenta algo aproximada del contenido de esta obra (premio "Menendez Pelayo" 1946). Resulta rica de datos, ágil de construcción y de mentalidad, fácil de lectura, quizá no tan sólida. Muchos lectores de cultura filosófica media la han de encontrar muy útil. Cierto que lo sería mucho más aún si no estuviese redactada con un tono excesivamente dogmático, mezclando, sin matizar, elementos tanto históricos como, sobre todo, constructivos y sistemáticos de diverso valor. Esto naturalmente puede desorientar a cierta clase de lectores.

Como obra original y de investigación—si es que pretende serlo—nos satisfaría algo menos. En realidad, no sabríamos decir que contenga algún elemento nuevo y

original que valga la pena o que quede bien establecido, tanto desde el punto de vista histórico como incluso sistemático y aun sintético. El autor parece querer destacar, como resultado de su trabajo, la idea fundamental de que el *constitutivo formal* de la naturaleza, o sea de la esencia en cuanto dinámica, es la existencia en cuanto acto, que compone realmente con la esencia. "Por la existencia una esencia actúa y existe. Y precisamente esta actuación existencial es la naturaleza. La naturaleza está como a caballo entre la esencia y la existencia; es su síntesis real en cada cosa existente. Una pura esencia no tiene naturaleza" (p. 37). Si se pretende con esto únicamente que sólo lo existente actúa, es evidente y no valía la pena. Si se pretende más—como decíamos y suenan todas las palabras y el contexto todo—, entonces ni es doctrina tomista, ni aparece justificado de otra manera, ni se compagina con la afirmación, muy repetida y subrayada por el autor, de que "*la naturaleza es la sustancia segunda*" (p. 243). Se confunde, al parecer, el que la existencia "actualice" o "actúe" la esencia con el que la "haga activa" formalmente. No es lo mismo, y habría, por tanto, que demostrar la función formalmente dinamizante de la existencia. Eso no se consigue repitiendo que "todo ser en cuanto ser es activo" (p. 294), o que "... la actividad del ser es su propia entidad" (p. 276), supuesta la polaridad y tensión del ser.

Creemos que no se expone bien la instrumentalidad de la naturaleza. No se puede hablar de una instrumentalidad estricta, sino de una "como-instrumentalidad", aun cuando se trate de naturalezas no racionales y libres. Los mismos textos de Santo Tomás, que se aducen, contienen siempre o se sobreentiende la mitigación de un "quoddam" o de un "sicut", etc., que indican sólo analogía y comparación. Nos parece que se exagera igualmente la desontologización de la sustancia material frente a los accidentes. Está bien subrayar que el ser material no es ser ni realiza sus propiedades lo mismo que el ser espiritual, pero las expresiones se nos hacen poco exactas y menos elaboradas. No es tan raro que la lectura un poco atenta tropiece con imprecisiones e incoherencias que parecen delatar la ausencia de un pensamiento bien seguido y poseído con madurez, al mismo tiempo que un trabajo excesivamente dominado por el fichero de papeletas acumuladas al efecto. La misma concepción general de la obra no ha logrado armonizar sustancialmente el elemento histórico y el sistemático. A mi juicio, no están bien separados ni bien unidos. El autor quiere elevar el problema de la naturaleza al plano trascendental del problema del ser. Sin embargo, no se puede decir que históricamente haya poseído esa trascendencia, ni que aquí la haya logrado efectivamente. Se debate ambiguamente, y, en definitiva, lo que nos daría es sólo la naturaleza finita. El pensamiento y el problema de la naturaleza más que trascendentalizarse lo que hace aquí propiamente es diluirse en muchos aspectos e insinuaciones.

Sobre puntos más particulares—casi detalles—se podían hacer observaciones. Escojo algunas. Se da a entender—y es extraño—que sólo "los seres inanimados obran *por* naturaleza, su fin está, individual y univocamente, determinado" (p. 379)). ¿Las plantas y animales, no? Haría falta aclarar en qué sentido "los procesos materiales *por* naturaleza no excluyen un cierto indeterminismo proveniente de su contingencia" (página 380). Sería muy interesante. ¿Tan evidente le parece al autor que el principio de finalidad es analítico o *a priori*? (pp. 356-357). ¿Qué significa que sólo a través de la sustancia se puedan aplicar a los accidentes las diversas categorías reales? (página 235). No se ve por qué la causalidad eficiente, como tal, pueda demostrar el carácter sustancial de la naturaleza (p. 235), siendo así que las facultades activas son accidentes para casi todos los escolásticos. No me parece que se interpreta bien el pensamiento de la física cuántica al decir que la materia es intrínsecamente activa y que está donde actúa, porque es su misma actuación (p. 211). Sería una valoración ontológica un poco precipitada de las afirmaciones físico-científicas. Sorprende leer que "la cosa que actúa es la naturaleza y su virtud intrínseca [por la cual actúa] es Dios" (p. 170). El texto de Santo Tomás, que se cita, no dice eso. Se deja entender que la potencia obediencial sea ilimitada (p. 147), y eso no sería exacto. ¿La potencialidad y movilidad de la criatura permite decir pura y simplemente que "Dios *es*, la criatura ni *es*, ni *no-es*, sino que *aun-no-es*, llega a ser, deviene, se hace..."? (página 150).

En la página 276 se plantea el problema de cómo la naturaleza puede ser principio no sólo del movimiento, sino también del reposo. El problema no es nuevo y está

ya solucionado históricamente, por lo que hace al Estagirita, autor de la fórmula. La solución metafísica que se intenta aquí resulta por lo menos oscura, y, en cuanto se apoya en la contraposición de los términos "heremía" y "stásis", carece totalmente de fundamento. Efectivamente, es cierto que en el pasaje de la *Phys.*, II, 1 (p. 192 b, 20), mencionado por el autor, Aristóteles emplea para su fórmula el término "heremein"; pero en otros y más frecuentes, tanto de la *Phys.* como de la *Metaph.*, emplea el término "stásis", por ejemplo, en 192 b, 14 y 1025 b, 20. Uno y otro término son, pues, equivalentes para Aristóteles, y aun prefiere en esa fórmula el segundo "stásis".

En el estudio histórico de la *physis* presocrática y postsocrática hubiera sido bueno tener en cuenta algunos trabajos más recientes, sobre todo el de H. Leisegang, en la *Real-Enziclopädie*, de Pauly-Wissowa-Kroll. El mismo A. Mansion, aunque se cita, nos parece que ha sido poco aprovechado. El estudio de la "natura" en San Agustín habría que haberlo realizado más a fondo y con más detención. En el uso y práctica de las citas se advierte un cierto afán de multiplicarlas. Más de una vez resultan banales, otras no son *ad rem*, o incluso tienen un sentido diferente del que se pretende, v. gr., pp. 158 (259), 163, (277), 170 (306), 171 (303), 173 (320, el texto dice sólo "quodammodo", 277 (84), 279 (91), 294 (138), 139 (140), 309 (33), 386 (53)... En este último caso, por ejemplo, ya el texto mismo, tal como se cita, no está literalmente en los pasajes del *De veritate* y *De potentia* mencionados. Pero, sobre todo, el sentido de la "natura *particularis*" y de la "natura *universalis*", con su contraposición, no es el que hacia falta, sino otro distinto, como es evidente para quien lee el original completo en su contexto. Puesto a dar tanto relieve a las citas, hubiera sido también de desear que éstas estuviesen hechas siempre con más rigor técnico. Unas veces los textos transcritos van entre comillas y otras, no. Las citas de Santo Tomás resultan incompletas cuando no se consigna sino hasta el artículo nada más, como sucede bastantes veces, y más aún cuando, en el caso de los Comentarios a la *Methaph.* o a la *Phys.*, no se hace constar la paginación, al menos, de alguna de las dos ediciones principales. Igualmente imperfectas resultan citas como, por ejemplo, la de la nota (3) p. 301, donde además hubiera resultado más correcto referir la edición crítica citada a sus autores (de Solesmes), como es corriente, en vez de referirla a la editorial (Desclée).

Pero todo esto son detalles en una obra como la presente. Invitamos al lector a que no deje de aprovecharla. Sólo leyéndola sabrá lo que es y lo que vale. Nos hemos detenido en recensionarla porque estimamos a su autor y también su obra, tanto actual como sobre todo futura.

J. ECHARRI.

GIACON, C.: *Motivi Plotiniani. Lezioni del corso dell'anno accademico 1949-1950.* Padova (Cedam), 1950. 149 pp., 16 × 23 cms.

Como indica el mismo subtítulo, recoge el autor diversas clases de Historia de la Filosofía sobre Plotino. Después de exponer en una amplia Introducción los logros y deficiencias, tanto de Platón como de Aristóteles, muestra muy bien el sitio de síntesis y superación (junto a los intentos frustrados) que representa la actitud del neoplatonismo, su influjo en la filosofía posterior (especialmente en San Agustín), en el mundo medieval, en el renacimiento, y en los servicios que aun para muchas posiciones modernas puede prestar el estudio de Plotino.

En ocho capítulos de nítida exposición expone datos biográficos y nociones sobre las Enéadas (muy brevemente); la vida de Plotino escrita por Porfirio; el itinerario de Plotino (ya con mayor amplitud); la materia; el alma; el "nous" (Inteligencia Suprema); el "Uno" (principio primero de toda emanación); Kátharsis y éxtasis (problema moral y religioso).

Esta obra del P. Giacon tiene, entre otros, el gran mérito de ser una introducción fácil para quien quiera penetrar con cierta garantía de éxito en el estudio de Plotino, revalorizando sus copiosos tesoros filosóficos, pero dejando libre el camino para una crítica de los puntos menos logrados.

Otro de sus méritos está en que hace notar a los filósofos de mentalidad postkantiana todo lo que de Plotino pueden obtener para una saludable meditación.

En todo caso prestará un excelente servicio para los estudiosos de la Filosofía y su historia.

J. ROIG GIRONELLA.

MARTINS, M.: *Corrientes da Filosofia religiosa en Braga dos Sec. IV a VII.* 336 pp. Livraria Tavares Martins. Porto, 1950.

El autor nos da en esta obra muchísimo más de lo que el título nos promete. Todas las corrientes y actividades culturales de la época que dicen, en alguna manera, relación con la filosofía aparecen magníficamente estudiadas. El autor ha conseguido una síntesis bien lograda de la cultura greco-oriental y de todos sus influjos en la península. Se encuentran también estudiadas con exactitud las varias herejías que fueron surgiendo a través del desarrollo cultural de fines de la edad antigua y de la resonancia mayor o menor que en los medios culturales de la península pudieron tener. Están especialmente estudiadas la herejía ariana y las doctrinas gnósticas, no menos que las tenebrosas oscuridades de Prisciliano y de los priscilianistas. Muy buena resulta la exposición sintética de la magnífica obra de Pablo Orósio y su *Filosofía de la Historia*. En conjunto, es esta obra un buen estudio, en el que se pone de relieve y se nos hace asistir al "fieri" de la que pudiéramos llamar "catolización" creciente y vigorosa de toda la costa occidental de la península como resultado de una superación a las corrientes de pensamiento ajenas a la pura esencia del cristianismo. Braga se muestra ya entonces, hace cerca de mil quinientos años, con todos sus obispos, padres, monjes y peregrinos, como un poderosísimo foco de cultura, cuyas irradiaciones llegan todavía hasta nosotros. El autor, con su extraordinaria viveza de estilo, hace muy interesante todo el estudio y nos hace asistir al desarrollo de toda aquella edad de tanta trascendencia para la formación de la cultura portuguesa. Felicitamos también a la Facultad de Filosofía de Braga por haber comenzado con esta obra una serie tan interesante de estudios filosóficos.

J. M. FONDEVILA.

DURAO ALVES, P., S. J.: *A Filosofía política de Suárez.* Estudios publicados pela Facultade de Filosofía de Braga. Porto, 1949. 60 pp., 19 × 14 cms.

El opúsculo presente es una síntesis magnífica del pensamiento político de Suárez. Su estilo, de alta vulgarización, revela un profundo conocimiento de la materia y del sistema suareciano, que permite al autor plantear y resolver con extraordinaria claridad y fuerza los temas fundamentales del pensamiento político suareciano. Resumámosle brevemente. Después de un prólogo circunstancial, resume las obras jurídicas de Suárez: *De legibus, Defensio fidei* y algunos capítulos del *De opere sex dierum.* A ellos añadiríamos el opúsculo *De iustitia Dei* y algunos escritos menores. Expone la doctrina sobre el origen de la sociedad civil y la autoridad política, distinguiendo entre el *pactum associationis* y el *pactum subiectionis,* refiriéndose después a la colación del poder a los gobernantes, explicada en su polémica con Jacobo I. Distingue las disensiones esenciales con el monarca inglés, de las divergencias domésticas, muchas de ellas tan infundadas como irrelevantes, dando, en cambio, importancia a las diferencias fundamentales que le separan de Rousseau. Este último capítulo es objeto de diversos enfoques doctrinales y de aplicación, por ejemplo, a la Constitución portuguesa y a la Restauración de 1640. El único elemento del sistema suareciano que todavía se podía haber aprovechado es tal vez la comunidad universal que el género humano, por ley natural, forma antes de todo pacto de asociación y de estructuración política nacional o internacional.

E. ELORDUY.

GARCÍA HOZ, VÍCTOR: *El nacimiento de la intimidad*. C. S. I. C. Madrid, 1950. 139 pp., 20 × 14 cms.

Reúne en este volumen el ilustre catedrático de la Universidad Central varios trabajos presentados por él en diversos congresos y reuniones pedagógicas. Todos ellos giran en torno a la educación y afrontan problemas serios y de trascendencia pedagógica.

El primer estudio, que es el que da nombre a toda la obra, busca la explicación honda y radical de los fenómenos de la adolescencia. Después de ver lo que los autores nos dicen acerca de este período de la vida del hombre, el autor examina al joven a través de sus manifestaciones nuevas y encuentra que lo específico en él y lo que le diferencia del niño es el nacimiento en él de la *intimidad*, que no es sino el conjunto de contenidos psíquicos en tanto que percibimos como interiores.

La soledad y la vida del maestro. La soledad puede ser un enemigo del maestro rural que haga fracasar su obra y puede serle también, si el maestro ha sido preparado para enfrentarse con ella, una ayuda, ya que le permite entregarse totalmente a su misión. Pero el maestro no debe ser abandonado. El autor sugiere las sociedades de maestros, las reuniones periódicas, las revistas profesionales...

El tercer trabajo fija *el concepto cristiano de la escuela de la vida*. La vida como medio y como fin en la educación. La escuela debe preparar para la vida futura, y la vida debe ser incorporada a la escuela, de manera que al escolar se le vaya descubriendo poco a poco la vida y le prepare para el futuro.

La alegría y el dolor en la educación. Sin alegría no se puede lograr gran fruto del educando. Saber procurar al niño este medio de alegría y enseñarle a superar el dolor y la tristeza, he ahí la gran tarea del educador.

La entrada del hombre vulgar en la vida heroica. (*Comunidad de D. Quijote y Sancho*). Es el estudio original y sugestivo que cierra el libro. El hombre superior (el culto, el noble, el intelectual) debe ponerse en contacto con el vulgar e incorporarle a sus grandes empresas, constituyendo así en la sociedad una comunidad a la manera de la que formaron el Caballero de la Mancha y el zafio Sancho, que se ennobleció y se alzó con el trato de su señor. Es necesario, en estos tiempos de signo social, educar a la multitud, no dejándola en *masa*, sino elevándola a *comunidad*.

He aquí el resumen de este interesante y bien logrado libro de V. G. H. Libro de criterio recto y seguro, en el que se abordan tmas tan interesantes, que son estudiados con atención y profundidad y de los que frecuentemente se insinúan soluciones originales y puntos de vista nuevos.

E. GALLEJONES.

P. VALENTÍN CABALLERO, SCH. P.: *Aportaciones pedagógicas de las Escuelas Pías* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). 300 pp., 21 × 16 cms. Madrid, 1950.

Aunque algunas historias de la Pedagogía, como la de Aug. Messer, silencien esta gloria de la Iglesia, sabido es, *en general*, que las Escuelas Pías han contribuido en grande escala a la difusión y progreso de la Pedagogía, de la popular preferentemente.

Mas el docto autor, que ha vivido los métodos calasancios toda su vida (1869...) y que, por su largo magisterio y otros cargos de gobierno que ha desempeñado, conoce al dedillo los eminentes servicios prestados a la Enseñanza y Educación de su Orden esclarecida; después de haber levantado un monumento científico y de investigación en honor del Fundador con su obra, *Orientaciones Pedagógicas de San José de Calasanz*, ha pretendido con esta otra, más moderna y menos científica, ofrecer al público de cultura media un cuadro luminoso, distinto y detallado de esos relevantes servicios o "Aportaciones pedagógicas", calasancias.

Cuadro ingeniosamente diseñado en la p. 5, erudita y nitidamente desarrollado a lo largo de las tres partes, en que va dividido el libro. Aportaciones de ejemplaridad, doctrinales y de carácter práctico. Y a lo largo de sus páginas van resal-

tando ordenadamente las principales características pedagógicas de las Escuelas Pías, como son: fomento intenso de la piedad, organización uniformada de los colegios, espíritu de corporación, ciertos matices peculiares en los planes de estudios, procedimientos y, sobre todo, en los métodos especiales de la primera enseñanza: lectura, caligrafía—en la que tienen verdaderas eminencias—y de sus ejercicios prácticos. De modo que el libro del P. Caballero, preferentemente práctico, viene a culminar, sin que lo pretenda su autor, en un manual de pedagogía.

El docto pedagogo, aun a riesgo de molestar a algunos lectores con la repetición de las mismas ideas, ha preferido demostrar su tesis central insertando copiosos documentos extractados de la abundante literatura de la Orden. Por fin echamos de menos en el libro bastantes fechas biográficas y de los acontecimientos célebres de la Orden.

D. DOMÍNGUEZ.

FERNÁNDEZ HUERTA, JOSÉ: *Las pruebas objetivas en la Escuela Primaria*. C. S. I. C. Madrid, 1950. 97 pp., 17 × 12 cms.

Los exámenes son la preocupación del maestro de buena voluntad que desea conocer lo que realmente valen y han logrado sus discípulos. Es difícil encontrar un método de examen que pueda satisfacer. J. F. H. defiende—sin ocultar sus limitaciones y peligros—las pruebas objetivas frente a las meramente subjetivas y tradicionales. Este breve librito suyo nos expone las ventajas y las clases de las pruebas objetivas: pruebas de recuerdo, de reconocimiento, de elección, de asociación... Enseña el modo de preparar las pruebas, de presentarlas y de corregirlas de manera que sean verdaderamente efectivas y lo menos trabajosas para el examinador.

La exposición clara y ordenada, la abundancia de ejemplos y modelos y su misma brevedad hacen de esta obra un instrumento de gran utilidad para los dedicados a la enseñanza.

E. GALLEJONES.

A. GAMELLI: *Le fecondazione artificiale*. Ed. "Vita e Pensiero". Milán, 1949. 140 pp., 18 × 12 cms.

El problema tratado en este libro es de suma actualidad e importancia moral. La opinión pública inglesa—reflejada en la prensa con ocasión de un debate parlamentario en 1945—se mostró favorable a la fecundación artificial, aun recurriendo al esperma de un tercero distinto del marido, con tal de evitar la esterilidad. En Norteamérica se ha recomendado incluso la conveniencia de establecer "bancos" de semen humano a semejanza de los ya existentes de sangre o de córneas para usar de ellos en ocasiones necesarias. No han faltado en estas mismas naciones voces de protesta contra la inmoralidad que esto supone y aun contra la situación de desconfianza general que esto crearía sobre los verdaderos progenitores, etc.

De los numerosos aspectos que tiene este difícil problema (biológico, médico, jurídico, social, moral-natural, teológico-moral), el A. estudia estos dos últimos, aunque incidentalmente se rozan los demás. Hay que distinguir dos clases de fecundación artificial—más propiamente *inseminación artificial*, como la llaman los franceses—: la primera es la fecundación artificial propiamente tal, que puede ser *homóloga* (cuando el semen lo facilita el marido fuera del acto conyugal) o *heteróloga* (cuando lo facilita uno ajeno a los cónyuges); la segunda es la fecundación artificial impropia, que consiste en una "ayuda" artificial al acto natural de la inseminación.

El A. estudia las razones aducidas en la controversia, prescindiendo, desde luego, de los motivos puramente sentimentales, que no son atendibles en este género de problemas. (¿Qué cosa mejor—se dice—que procurar un hijo a los desventurados esposos que no pueden tener prole? Caso semejante al del aborto para salvar a la madre...). La fecundación artificial propiamente tal (homóloga o heteróloga) es ilícita. El contrato matrimonial que confiere el derecho al uso del cuerpo es un contrato natural. Sujeto y objeto del contrato están determinados por su naturaleza,

no por la voluntad de los contrayentes. Si, pues, sólo el acto conyugal puede dar origen por su naturaleza a la nueva vida, la fecundación artificial propiamente dicha cae fuera de los derechos matrimoniales. No puede ninguno de los cónyuges permitir al otro, ni aceptar él, propuesta alguna de este género. La razón fundamental por la que es ilícita esa acción, según lo dicho, no es tanto porque los medios que se usen sean ilícitos al procurar el semen (masturbación, etc.), ni por la clase de "ayuda" que se use, sino porque la fecundación artificial propiamente tal no es un acto por el que se cumpla el débito conyugal (por eso el Decreto del S. O. de 24-III-1897 no distingue).

En cuanto a la fecundación artificial impropiamente dicha, el A. la considera también ilícita, apartándose en esto de muchos moralistas y aun de lo que el magisterio de la Iglesia, aducido por él mismo, permite (Pío XII al IV Congreso internacional de Médicos Católicos de 29-IX-1949). Con todo, la razón que da es atendible. Los moralistas conceden la licitud de la fecundación artificial impropia, suponiendo que se trata de una "ayuda" que facilita el acto natural respetándolo; pero esto es lo que precisamente el A. pone en duda, fundándose en testimonios de médicos especialistas (p. 67), que juzgan como único medio práctico para evitar el peligro de infección en la cavidad uterina, algo que parece violar la *naturalidad* del acto. Es una "quaestio facti" que debe ser estudiada.

Termina el libro con tres apéndices: 1), la enseñanza de Pío XII sobre el tema; 2), la doctrina de la Iglesia anglicana; 3), sobre recientes publicaciones acerca de la fecundación artificial. El segundo es de especial interés (tanto en lo que coincide como en lo que discrepa de la doctrina moral católica) por tratarse del dictamen de una comisión de técnicos nombrados en 1945 por el arzobispo de Canterbury para estudiar el problema.

A. Roldán.

Castelli, Enrico: *Filosofia e dramma. Il demoniaco cambiamento di rotta.* Col. "Socrate". "L'esperienza morale. Fussi (Firenze, 1949). 91 pp., 12 × 18 cms.

"Insistir sobre lo enorme en la representación para hacer resaltar la inadecuación, esto es lo que se ha propuesto quien ha escrito estas acciones escénicas", nos dice el autor en el prólogo.

Sigue a continuación la escena dramática del Tribunal de la Inquisición y otros cuadros diversos, pero con el mismo fin. Al imponerse el cambio de rumbo, termina amargamente el cronista: "el nuestro es el de *no* amar al prójimo, sino sólo discurrir de este amor, contarlo". La filosofía de estas escenas dramáticas, la reacción ante ellas y el epílogo, las deja el autor para que las saque el lector por sí mismo.

J. Roig Gironella.

Eugenio Guzmán Renshaws: *Principios de Teodicea.* Madrid, 1949, 107 pp. 14 × 19 centímetros.

Trata el autor de la existencia de Dios, de su simplicidad, de su unicidad y de su infinitud. De la existencia brevísimamente; algo más ampliamente de los atributos mencionados.

No pretende ser obra de investigación, sino de presentación de estos elementos de teodicea. Sigue para ello las directrices de la doctrina tomística. Tal vez algún punto podría discutírsele por el modo de presentar las pruebas de la infinitud de Dios, sin mucha declaración. No obstante, esta obrita no carece de interés y podrá ser útil para el público a quien va destinada.

J. Roig Gironella.

BENITO Y DURÁN, ANGEL: *El hombre en sus pasiones y en su ordenación hacia el último fin, según el Infante Don Juan Manuel en el libro del "Conde de Lucanor"*. Publicaciones del Instituto de Estudios Manchegos. Ciudad Real, 1948. 50 pp., 15 × 21 centímetros.

Se trata de una conferencia que como discurso de apertura de curso tuvo el autor en el Instituto Nacional de Enseñanza Media "Maestro Juan de Avila".

Después de presentar la persona del infante Don Juan Manuel y lo que es su libro *El Conde Lucanor*, pasa inmediatamente a desmenuzar todo su contenido para poner de relieve que contiene un rico fondo de sabiduría "sapiencial", de psicología humana concreta y vivida, obtenida por la razón dirigida en su búsqueda por la fe. Termina el discurso comprobando el mérito de la obra de Juan Manuel para el análisis psicológico de las pasiones humanas en cuanto a la ordenación de la vida al último fin.

J. ROIG GIRONELLA.

LA PIRA, GIORGIO: *Premesse della Politica*. Libreria Editrice Fiorentina. 190 pp., 13 × 19 cms.

Este interesante libro es el fruto de un curso de lecciones que el autor desarrolló en el Ateneo Lateranense de Roma al ir a terminarse la guerra. Estudia atentamente la crisis política por la que atraviesa el mundo, y especialmente la provocada por el marxismo. Pero no se detiene en una mirada superficial: "Las raíces últimas de esta crisis son raíces de pensamiento; la crisis, antes de ser crisis política y económica, es crisis de ideas." No sólo esto, sino que estas ideas vienen de lejos. Hay continuidad —dice el autor— si seguimos hacia atrás el camino que conduce desde Marx hacia Hegel, Kant, Rousseau, Locke, Hobbes y la Reforma: es el despliegue histórico de disociación que tiene origen con la Reforma.

Es muy digna de meditarse la tesis, vigorosamente expuesta y defendida, que sostiene este libro de pocas apariencias y de gran contenido.

J. ROIG GIRONELLA.

MORENO FERNÁNDEZ, MIGUEL: *Historia de la Filosofía*. Editorial Guevara, San Antón, 57, Granada. 209 pp. 15 × 22 cms.

Se trata de un texto de Historia de la Filosofía para los alumnos de bachillerato. El autor anuncia en el prólogo que, valiéndose de la experiencia que su trato con los alumnos le ha dado, escribe una obra en que desea ante todo la claridad. Ciertamente consigue su cometido, y esta obrita es muy apreciable para el público a que va destinada. Por mi parte, hubiera deseado algunas palabras de juicio o crítica, a propósito de todos los sistemas, lo cual es tanto más apreciable cuanto menos preparados están los lectores a quienes la obra va dirigida.

J. ROIG GIRONELLA.

JOSÉ RUIZ (LIC. J.), Profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar: *El existencialismo*. 77 pp., 21 × 15 cms. Seminario Conciliar de San Julián. Cuenca, 1951.

Es este librito, en su brevedad, uno de los mejores y más orientadores estudios que hemos leído, entre los de tipo compendiado y manual, acerca del existencialismo en su conjunto y acerca de sus temas más relevantes. Consta de una introducción, dos partes y una conclusión. En la introducción se considera la difusión que en nuestros tiempos ha tenido la nueva filosofía existencialista, las razones de esa difusión y los representantes de la misma y sus obras. En la primera parte se apronta una definición o, mejor, una explicación común suficientemente acertada del existencialismo; dada la complejidad y variedad de matices de esta filosofía, y se desarrolla el estudio de sus características, que el autor atinadamente pone en *lo concreto, lo existente, el realismo, el anti-intelectualismo, el dinamismo, la antropología, la angustia*. En la se-

gunda parte Ruiz somete a crisis el sentido del nuevo mensaje de esta filosofía: *a*) Ante Dios. *b*) Ante el escolasticismo. *c*) Ante el marxismo. En la conclusión se da "la voz de alerta", como dice el autor, principalmente con palabras de S. S. Pío XII en el Congreso Internacional de Filosofía, de Roma, de 1946, y con la encíclica *Humani generis*.

La abundancia de datos sobre autores, obras, direcciones y matices del pensamiento existencialista, la claridad en la exposición de las ideas ,el orden en la distribución de los autores por países, fechas, tendencias, afinidades y discrepancias, la relación de las obras y escritos más importantes hacen del estudio un guión muy útil, tanto para hacerse cargo de lo que el existencialismo es y representa en la historia de la filosofía moderna, como para orientarse en estudios más extensos y detallados sobre el existencialismo.

Asimismo, la parte crítica, esparcida por todas las páginas y concentrada principalmente en las últimas y en la conclusión, proporcionan un sano y acertado criterio para enjuiciar esta filosofía, sobre la que a veces reina tanta confusión por la gran variedad de posiciones y tendencias de los que la profesan.

La composición del trabajo hace su lectura tan provechosa como interesante y amena.

S. Cuesta.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

Fettweis, E.: *Beruehrungspunkte der pythagoräischen Zhalenlehre mit dem Totemismus*. ZeitfphF, 5 (1951), 179-196.

Los puntos de contacto de la doctrina atribuída a Pitágoras con el totemismo son múltiples. No se olvide que al "complejo" totemístico iba generalmente, y aún va muchas veces, unida una cultura totemística. Las coincidencias se observan en todas las zonas de la cultura. En la zona religiosa, varios de los cultos ocultos promovidos por Pitágoras, en particular las asociaciones y ceremonias ligadas a la pubertad y a la iniciación sexual, son elementos de cultura totemística. En la filosófica, el totemismo, crea o no crea en un Dios personal o en dioses personales, prescinde de ellos en la explicación de la naturaleza y en su dominio. Pues bien; en el sistema propiamente filosófico de Pitágoras, el concepto de Dios no juega ningún papel y no es utilizado para la explicación del mundo. La transmigración de las almas, tan acentuada por Pitágoras, no se halla, al menos hoy, tan extendida generalmente entre el totemismo, pero ocurre todavía en muchísimos pueblos primitivos. Los tabus, tan frecuentes y seguros dentro del totemismo, se presentan también en el pitagoreísmo, por ejemplo, la prohibición de comer judías y carne de macho cabrío, etc. Pero también en el campo de los números existen puntos de contacto, que son los que aquí se someten a un análisis más detenído. Así, la opinión de que la famosa fórmula del triángulo se deba a Pitágoras como a su primer descubridor, está reconocido ser falsa. El la introduce entre los griegos, cargada ya con toda la significación "mística", que le había prestado su origen totemístico. Todo ello va ligado a la "mística" del triplete numérico (3, 4, 5). Se trata de una "mística" muy compleja, relacionada casi siempre con la vida sexual y muy extendida entre las culturas totemistas. El número 3 va asignado, generalmente, a la masculinidad, y el 4, a la femineidad, si bien en Uganda sucede, por excepción, al revés. Geométricamente, el número 4 se asigna al cateto base y el 3 al cateto-altura, y el 5 a la hipotenusa. Todo el análisis autoriza la conclusión de que toda la mística del triplete numérico (3, 4, 5) representa un punto de contacto entre la doctrina numérica de los pitagóricos y el totemismo. Que no se trata de una mera contingencia externa, se ve también confirmado por la frecuencia con que se presenta hasta en los detalles el mismo uso de las relaciones numéricas discutibles entre los pueblos totemistas de muy diversas regiones de la tierra. El ver en los números

BENITO Y DURÁN, ANGEL: *El hombre en sus pasiones y en su ordenación hacia el último fin, según el Infante Don Juan Manuel en el libro del "Conde de Lucanor"*. Publicaciones del Instituto de Estudios Manchegos. Ciudad Real, 1948. 50 pp., 15 × 21 centímetros.

Se trata de una conferencia que como discurso de apertura de curso tuvo el autor en el Instituto Nacional de Enseñanza Media "Maestro Juan de Avila".

Después de presentar la persona del infante Don Juan Manuel y lo que es su libro *El Conde Lucanor*, pasa inmediatamente a desmenuzar todo su contenido para poner de relieve que contiene un rico fondo de sabiduría "sapiencial", de psicología humana concreta y vivida, obtenida por la razón dirigida en su búsqueda por la fe. Termina el discurso comprobando el mérito de la obra de Juan Manuel para el análisis psicológico de las pasiones humanas en cuanto a la ordenación de la vida al último fin.

J. ROIG GIRONELLA.

LA PIRA, GIORGIO: *Premesse della Politica*. Libreria Editrice Fiorentina. 190 pp., 13 × 19 cms.

Este interesante libro es el fruto de un curso de lecciones que el autor desarrolló en el Ateneo Lateranense de Roma al ir a terminarse la guerra. Estudia atentamente la crisis política por la que atraviesa el mundo, y especialmente la provocada por el marxismo. Pero no se detiene en una mirada superficial: "Las raíces últimas de esta crisis son raíces de pensamiento; la crisis, antes de ser crisis política y económica, es crisis de ideas." No sólo esto, sino que estas ideas vienen de lejos. Hay continuidad —dice el autor—si seguimos hacia atrás el camino que conduce desde Marx hacia Hegel, Kant, Rousseau, Locke, Hobbes y la Reforma: es el despliegue histórico de disociación que tiene origen con la Reforma.

Es muy digna de meditarse la tesis, vigorosamente expuesta y defendida, que sostiene este libro de pocas apariencias y de gran contenido.

J. ROIG GIRONELLA.

MORENO FERNÁNDEZ, MIGUEL: *Historia de la Filosofía*. Editorial Guevara, San Antón, 57, Granada. 209 pp. 15 × 22 cms.

Se trata de un texto de Historia de la Filosofía para los alumnos de bachillerato. El autor anuncia en el prólogo que, valiéndose de la experiencia que su trato con los alumnos le ha dado, escribe una obra en que desea ante todo la claridad. Ciertamente consigue su cometido, y esta obrita es muy apreciable para el público a que va destinada. Por mi parte, hubiera deseado algunas palabras de juicio o crítica, a propósito de todos los sistemas, lo cual es tanto más apreciable cuanto menos preparados están los lectores a quienes la obra va dirigida.

J. ROIG GIRONELLA.

JOSÉ RUIZ (LIC. J.), Profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar: *El existencialismo*. 77 pp., 21 × 15 cms. Seminario Conciliar de San Julián. Cuenca, 1951.

Es este librito, en su brevedad, uno de los mejores y más orientadores estudios que hemos leído, entre los de tipo compendiado y manual, acerca del existencialismo en su conjunto y acerca de sus temas más relevantes. Consta de una introducción, dos partes y una conclusión. En la introducción se considera la difusión que en nuestros tiempos ha tenido la nueva filosofía existencialista, las razones de esa difusión y los representantes de la misma y sus obras. En la primera parte se apronta una definición o, mejor, una explicación común suficientemente acertada del existencialismo; dada la complejidad y variedad de matices de esta filosofía, y se desarrolla el estudio de sus características, que el autor atinadamente pone en *lo concreto, lo existente, el realismo, el anti-intelectualismo, el dinamismo, la antropología, la angustia*. En la se-

gunda parte Ruiz somete a crisis el sentido del nuevo mensaje de esta filosofía: *a*) Ante Dios. *b*) Ante el escolasticismo. *c*) Ante el marxismo. En la conclusión se da "la voz de alerta", como dice el autor, principalmente con palabras de S. S. Pío XII en el Congreso Internacional de Filosofía, de Roma, de 1946, y con la enciclica *Humani generis*.

La abundancia de datos sobre autores, obras, direcciones y matices del pensamiento existencialista, la claridad en la exposición de las ideas ,el orden en la distribución de los autores por países, fechas, tendencias, afinidades y discrepancias, la relación de las obras y escritos más importantes hacen del estudio un guión muy útil, tanto para hacerse cargo de lo que el existencialismo es y representa en la historia de la filosofía moderna, como para orientarse en estudios más extensos y detallados sobre el existencialismo.

Asimismo, la parte crítica, esparcida por todas las páginas y concentrada principalmente en las últimas y en la conclusión, proporcionan un sano y acertado criterio para enjuiciar esta filosofía, sobre la que a veces reina tanta confusión por la gran variedad de posiciones y tendencias de los que la profesan.

La composición del trabajo hace su lectura tan provechosa como interesante y amena.

S. CUESTA.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

FETTWEIS, E.: *Beruehrungspunkte der pythagoräischen Zhalenlehre mit dem Totemismus*. ZeitfphF, 5 (1951), 179-196.

Los puntos de contacto de la doctrina atribuída a Pitágoras con el totemismo son múltiples. No se olvide que al "complejo" totemístico iba generalmente, y aún va muchas veces, unida una cultura totemística. Las coincidencias se observan en todas las zonas de la cultura. En la zona religiosa, varios de los cultos ocultos promovidos por Pitágoras, en particular las asociaciones y ceremonias ligadas a la pubertad y a la iniciación sexual, son elementos de cultura totemística. En la filosófica, el totemismo, crea o no crea en un Dios personal o en dioses personales, prescinde de ellos en la explicación de la naturaleza y en su dominio. Pues bien; en el sistema propiamente filosófico de Pitágoras, el concepto de Dios no juega ningún papel y no es utilizado para la explicación del mundo. La transmigración de las almas, tan acentuada por Pitágoras, no se halla, al menos hoy, tan extendida generalmente entre el totemismo, pero ocurre todavía en muchisimos pueblos primitivos. Los tabus, tan frecuentes y seguros dentro del totemismo, se presentan también en el pitagoreísmo, por ejemplo, la prohibición de comer judías y carne de macho cabrío, etc. Pero también en el campo de los números existen puntos de contacto, que son los que aquí se someten a un análisis más detenído. Así, la opinión de que la famosa fórmula del triángulo se deba a Pitágoras como a su primer descubridor, está reconocido ser falsa. El la introduce entre los griegos, cargada ya con toda la significación "mística", que le había prestado su origen totemístico. Todo ello va ligado a la "mística" del triplete numérico (3, 4, 5). Se trata de una "mística" muy compleja, relacionada casi siempre con la vida sexual y muy extendida entre las culturas totemistas. El número 3 va asignado, generalmente, a la masculinidad, y el 4, a la femineidad, si bien en Uganda sucede, por excepción, al revés. Geométricamente, el número 4 se asigna al cateto base y el 3 al cateto-altura, y el 5 a la hipotenusa. Todo el análisis autoriza la conclusión de que toda la mística del triplete numérico (3, 4, 5) representa un punto de contacto entre la doctrina numérica de los pitagóricos y el totemismo. Que no se trata de una mera contingencia externa, se ve también confirmado por la frecuencia con que se presenta hasta en los detalles el mismo uso de las relaciones numéricas discutibles entre los pueblos totemistas de muy diversas regiones de la tierra. El ver en los números

las esencias de las cosas tiene también carácter totemista, si bien hoy los pueblos totemistas, por cierta degeneración de su cultura al respecto, ya no ven en los números esencias determinadas o completas, sino sólo partes esenciales, asignando y reverenciando, por ejemplo, el número correspondiente al oído, a los ojos, a los huesos, etc. Pitágoras viajó mucho. Se discute cuál sería la región donde recibió los estímulos decisivos de su doctrina. De lo dicho se deduce que debió ser una región en la que el totemismo ejercía una gran influencia sobre la cultura. *J. Echarri.*

NOLL, B.: *Die Zeitstruktur im Platonischen Dialog Thetet.* ZeitfphF, 5 (1950), 47-61.

Se trata, en general, del problema de las categorías (su naturaleza y significación), pero más en particular de la categoría de "substantia". ¿Cuál es su significación y por qué, sobre todo, ocupa el puesto primero y más fundamental? Las categorías son los conceptos básicos con los que el espíritu humano interroga a la realidad y la elabora inteligiblemente. Resulta entonces que la categoría de "substantia", que en el cuadro aristotélico ocupa el primer lugar, adquiere también una importancia destacada sobre todas las demás. Le viene esa importancia de su relación trascendental a la estructura del tiempo, puesto que esa estructura es la que articula y guía la actividad unificadora del alma, haciendo así posible la prosecución de la "seidad" o substancialidad respecto de la realidad y, consiguientemente, dándole derecho al rango de categoría fundamental. No hay ninguna otra condición que envuelva una relación más primitiva y fundamental a la realidad. En este sentido, la estructura platónica del tiempo debe ser interpretada como la categoría, que hace posible los objetos. Por eso ella es el primer principio fundamental de las categorías y el más primordial, puesto que toda revelación del "mundo", está ligada a esta condición. Es verdaderamente la categoría fundamental, a pesar de que se introduce en el Diálogo (Teeteto) de una manera inesperada y abrupta con esa frase nada más: "Y me parece a mí que el alma percibe la 'ousia' o "seidad" de las cosas en lo principalmente relativo, considerando en sí misma lo pasado y lo presente en su relación al "futuro". El interlocutor (Sócrates) la recibe con un gesto de extrañeza, y a primera vista parece que tampoco se vuelve a tener en cuenta después; pero, sin embargo, se la tiene de hecho—y por cierto—con una perfección definitiva, que no se puede superar. Todo lo que es o puede ser objeto para el hombre, de cualquier manera, está ligado a una operación del alma, que precisamente tiene en la estructura temporal la condición de su posible relación a la realidad, relación de la que brota, en definitiva, un "mundo" de objetos, porque la prosecución por parte del alma del "quid est" representa el momento de nacer un ser para nosotros. La prosecución de la 'ousia' es siempre lo primario absoluto, lo que en cualquier cosa se presenta.

Se habrá observado que el pensamiento del autor no es claro. Aunque hay una tendencia a liberarse del subjetivismo kantiano, no se ve hasta dónde y cómo se logra. En definitiva, resulta obscura la tesis misma fundamental del autor, y parece que supervalora el texto platónico del "Teeteto". En todo caso, se puede reconocer que se plantea ahí el problema de la relación entre ser y tiempo. *J. Echarri.*

MANSION, S.: *Deux écrits de jeunesse d'Aristote sur la doctrine des idées.* RevPhiLo, 48 (1950), 398-416.

Con este título (*Zwei aristotelische Fruehschriften ueber die Ideenlehre,* Regensburg, 1949), ha publicado P. Wilpert en 1949 un libro extraordinariamente interesante, preparado ya para 1942. Esto hace que no se aproveche lo publicado entretanto. Wilpert había dado cuenta, en dos artículos de *Hermes* (1940 y 1941), de su descubrimiento de un número importante de nuevos fragmentos, pertenecientes a las obras de Arist., en particular al *De ideis* y al *De bono.* Aquí aborda el análisis detallado de esas dos obras, a base de los nuevos datos para fijar la enseñanza de Platón y contribuir así a reunir el material que la crítica necesita para reconstruir la evolución doctrinal de Platón y de Aristóteles. Pero en realidad realiza ya en parte esta misma reconstrucción. Hace revivir la atmósfera de la Academia durante los últimos años, rehace el camino que condujo a Arist. a una oposición declarada contra ciertas tesis fundamentales del platonismo, y muestra también, en el interior mismo del platonismo, una sucesión de etapas tratando de explicar su concatenación. Dirigida a especialistas, la obra es útil para otros muchos. Es lástima que no se reproduzcan *in extenso* los fragmentos de los dos tratados analizados. El origen único de los nue-

vos fragmentos, por lo que hace al *De ideis*, es Alejandro de Afrodisia. Este tratado, concluye Wilpert con razón, ha debido ser escrito poco después de la muerte de Platón. Es también segura la otra conclusión de Wilpert de que el carácter platónico de las "pruebas" platónicas de las ideas, que presenta Arist., no puede ser puesto en duda; pero se debe entender con eso que se habían convertido ya en común de la Academia, remontando el fondo a Platón. Se debe contar con la buena fe de Arist. en este punto. La difícil cuestión de saber a dónde apunta la objeción de Arist., relativa a las ideas de los objetos artificiales, recibe aquí una solución nueva, i. e., que es el arte quien imita a la naturaleza y, por tanto, que sólo las cosas naturales necesitan un modelo eterno. Sin embargo, quedan algunas dificultades contra esta solución por parte de Platón. En general, las conclusiones de Wilpert sobre el *De ideis* dan una respuesta nueva y a veces decisiva a muchos puntos discutidos, pero no todas resultan igualmente bien fundadas. Pero quizá es más interesante y más decisivo el estudio y las conclusiones sobre el *De bono*. Empalmando con el estudio del *De ideis*, resulta que Arist., lejos de atacar la doctrina de los principios, demuestra que es preciso escoger entre las ideas y los principios, y se decide por éstos. Es interesante también la conclusión de que la Dyada indeterminada tiene también función activa, como un sello, y no puramente pasiva, como suponían muchos con Alejandro. En resumen: muchos puntos aclarados o en vías de serlo, muchas gestiones felices, punto de partida de investigaciones nuevas y fecundas, aunque todavía queden cuestiones sin responder, y ciertas hipótesis tengan que ser confirmadas y verificadas.

J. Echarri.

MARÍAS, JULIÁN: *Sobre la política de Aristóteles*. RevEstPol. 55 (1951), 63-73.

Aristóteles reclama el carácter natural de la *ciudad*, considerada como el fin y perfección de las otras comunidades. Parte del hecho del lenguaje. Sólo él hace posible la comunidad de los hombres, cuya conducta está en función de la *elección*. La existencia de la comunidad es condición necesaria para el desenvolvimiento de la vida humana y para la felicidad. La *pólis* aristotélica es una interpretación estatal de la sociedad. Pero en muchos puntos rebasa el marco del puro aspecto político. Implica esencialmente la existencia de una empresa común, que es la seguridad de la comunidad. Lo que da forma a la ciudad es el régimen o construcción. De aquí la reserva de Aristóteles frente al problema de si las leyes pueden ser cambiadas. Aristóteles pone la fuerza de la ley en el uso y éste supone largo tiempo. Aquí apunta una orientación hacia lo sociológico.

J. M. Díez-Alegría.

JAGER, W.: *Diokles von Karystos: Ein Neuer Schueler des Aristoteles*. ZeitfphF 5 (1950), 25-46.

En Diokles von Karystos (Berlín, 1938), dejó establecido el A. que este gran médico griego no pertenece al comienzo del siglo IV (a. C.), sino al final del mismo y principios del siguiente y que, lejos de ser, por tanto, un prearistotélico, es uno de los discípulos más destacados de la escuela peripatética. Aquí se hace un resumen de las pruebas filológicas e históricas que lo demuestran. Muchos enigmas y dificultades, que creaba la antigua tesis de Max Wellmann, quedan solucionados y son un nuevo argumento a favor. Su nombre debe ser anotado en la historia de la filosofía al lado del de Teofrasto, de Eudemo, y de Stratón. Pertenece a aquel grupo imponente de sabios que todavía abarcan la totalidad de la ciencia y que daban prestigio a la escuela de Arist. en sus mejores tiempos. Esto supuesto, se pueden analizar los rasgos aristotélicos de la personalidad filosófica del gran médico. Se distingue netamente de los hipocráticos por mostrarse altamente consciente de los problemas lógicos y filosóficos, implicados en las consecuencias y resultados médicos. Así, por ejemplo, predomina la observación realística en el establecimiento del concepto de naturaleza. La observación empírica de lo que sucede ordinariamente es el único camino para determinar lo que "corresponde o es según naturaleza", y por eso incluso las mismas enfermedades que se produzcan ordinariamente en determinadas circunstancias son naturales, etc. Sin embargo, conserva con Arist. el concepto teológico muy vivo, en contraste con la escuela de Hipócrates, aunque tampoco en ésta falta. Conoce los conceptos aristotélicos de acto y potencia y los aplica a la higiene y a la ética de la vida sexual. Su finalismo le hace cultivar más la dietética que la terapéutica, es decir, se endereza primordialmente a cuidar la salud. Cuando Diokles rechaza

que de efectos biológicos "parecidos" se deba concluir a causas "semejantes", porque cosas *semejantes de ese tipo* no tienen que producir necesariamente semejantes efectos, utiliza el nuevo método aristotélico de distinguir las diversas significaciones de cada concepto, y en particular de este de "semejante". Lo mismo sucede con el concepto más restringido y práctico de "primeros principios", que para él son no realísticos, sino del conocer. El cuidado por lo metodológico, por ejemplo, en la carta al rey Antígonos revela la misma ascendencia aristotélica. El interés principal de Diokles como discípulo de Arist., reside en que nos permite conocer mejor la lógica de las ciencias de su tiempo, y ella, a su vez, las prestaba un nuevo impulso hacia la obtención de la conciencia de su método. Se reconstruye así una carta importante, y hasta ahora desconocida, de la filosofía y de la escuela de Arist., que se perdió al desaparecer el ideal de la vida científica, de que esa escuela brotó. La Medicina representaba el miembro principal de la familia de ciencias reunidas en el peripato.

J. Echarri.

LANA, I.: *L'Etica de Demócrito.* RivFil, 42 (1951), 14-29.

Problema difícil el de la Etica de Demócrito y, en general, del atomismo. Dificultad, primero, para determinar los fragmentos auténticos; segundo, para reagruparlos orgánicamente, formando sistema, si existe ética orgánica para Demócrito. Lana niega la autenticidad de casi todos los fragmentos éticos; Philippson la reconoce y la prueba por escritos intrínsecos. Natorp sistematizó la ética de Dem., pero con poca fortuna. Para algunos Dem. no se propone ningún problema ético; se contenta con exhortar al hombre al bien, sin definir en qué consiste. Cree el autor que no debe renunciarse a buscar una solución. El punto de partida es el pasaje en que Dem. dice que las leyes son necesarias, un mal necesario, porque restringen la libertad para que los hombres no se causen mal. Hay, pues, contraposición entre lo que es y lo que debe ser. Lo contrario a la naturaleza es injusto; de ahí que el sabio no debe obedecer a las leyes, sino vivir libremente. Si todos fueran sabios no habría necesidad de leyes, Estado, magistrados, tribunales. El ideal filosófico es un cosmopolitismo vago. Pero como no todos son sabios, debe comenzarse por no ser necio y aprender a ser buen ciudadano. Para esto es necesario el Estado. La forma de Gobierno preferible es la democracia, por haber en ella más libertad. Importa mucho tener buen Gobierno. El fin del hombre es obtener la tranquilidad del alma; para eso no emprender muchas cosas ni públicas ni privadas. Sólo el sabio llega a esta tranquilidad. Los no sabios deben amoldarse a las leyes, pues no conocen de otra manera lo que es útil. En su sistema filosófico no tienen cabida los dioses. Habla de ellos solamente cuando se dirige al pueblo que tiene esta creencia, pero no cuando se dirige a los sabios. Para éstos la ética es autónoma: ni necesita más sensaciones que la propia vergüenza. Se declara contrario al matrimonio y a la procreación, si se trata de los sabios; pero no si se trata del vulgo. El sabio puede adoptar un hijo de un amigo, escogiéndolo bien.

I. González.

MOREAU, JOSEPH: *Le Naturalisme d'Epicure.* GiordiMet, 6 (1951), 301-317.

Frente al idealismo platónico y el hedonismo cirenaico, Epicuro se funda en las condiciones psicofisiológicas del placer para hacer de la "aponía" (ausencia de dolor) y la "ataraxía" (ausencia de turbación) el ideal humano de felicidad. Este sentido positivo y naturalista es el rasgo característico de la moral epicúrea. La ciencia física será su base. Ella enseña a desechar los vanos terrores de la muerte y de los dioses iracundos, y ella descubre la naturaleza concreta y empírica del placer y del dolor. El placer, el sensible, es el cauce exclusivo de la felicidad (contra el idealismo de los placeres metafísicos de Platón). Pero no es el instinto espontáneo (ya Aristipo mismos quería un dominio del hombre sobre el placer al abrazarlo), sino el cálculo y medida comparativa ("symmétresis"), aplicado al complejo de los placeres presentes y futuros. La novedad más destacada de Epicuro es la elección del placer "en reposo" sobre el placer "en movimiento" de Aristipo; aquél y no éste hace al hombre feliz. Pero no es (contra los cirenaicos y platónicos fundados en el prejuicio "lógico" que mira placer y dolor como "contrarios") ese placer en reposo un estado medio indiferente entre el placer y el dolor. Tal estado medio neutral no lo admite Epicuro, fundado en un análisis más fino de la psicología humana; para él la ausencia de dolor es ya positivo placer. El equilibrio orgánico, la salud corporal, constituyen para Epi-

curo el tono fundamental de la felicidad. La reflexión y actividad racional del hombre se pondrán a su servicio. De ahí que todas las recomendaciones de prudencia contra el abuso desequilibrante y nocivo de los placeres del sentido. De ahí la disciplina de los deseos, expresión de la "autarquía" del "sabio". Ante el dolor inevitable, la imaginación desvía la atención a recuerdos de gozo. Epicuro no nos da una moral de heroísmo, ni menos de santidad, pero subraya un valor moral elemental que es hoy oportuno meditar, el equilibrio y sosiego de cuerpo y espíritu. *L. Martínez. G.*

WOLZ HENRY, G.: *The empirical basis of Anselm's Argument.* The Philosophical Review, 60 (1951), 341-361.

En el Monologium prueba San Anselmo la existencia de Dios partiendo de la experiencia de lo relativo y contingente. En el Proslogium, partiendo de la idea de Dios como el ser más perfecto. De sus intérpretes, la crítica más antigua echa por tierra el argumento del Proslogium, acusando su paso ilógico de lo ideal a lo real. Vacherot señala como la fuente de los argumentos anselmianos la filosofía de Platón. Karl Barth despoja al argumento de todo valor filosófico y lo reduce al plano puramente teológico; pero esto no parece estar de acuerdo con los textos anselmianos que explícitamente confieren al argumento un valor filosófico. Gilson aboga por un término medio: es mitad filosófico y mitad teológico. Algo ininteligible. Koyré defiende que Plotino, filtrado por San Agustín, es el predecesor de San Anselmo. Si esto es verdad, mas para llegar hasta la raíz del argumento es necesario remontarse hasta Platón. En este su primer origen platónico las ideas están desprovistas del ropaje religioso de los neoplatónicos y cristianos, como nacidas de un espíritu más cauto y escéptico y, por lo tanto, más afín al nuestro (al del articulista). Por eso, a medida que se distancia de la base experimental crecen sus vacilaciones. San Anselmo, por el contrario, avanza cada vez con más seguridad. Su punto de partida precario y lleno de oscuridades es la experiencia humana ordinaria (Monologium). La conclusión es también una experiencia (Proslogium): la de la fe iluminada por la razón: es la creencia racionalizada en una realidad sin la cual naufragaría todo intento de fundamentar la existencia de lo contingente. La fe es la que ilumina el proceso gnoseológico en el paso de la idea del ser más perfecto a su realidad existente y extramental.

Salvador Gómez Nogales.

GILSON, E.: *Les recherches historico-critiques et l'ávenir de la scolastique.* Ant, 26 (1951), 40-48.

La tendencia general de los historiadores del pensamiento medieval parece haber sido concebir la Edad Media como una época más de filósofos que de teólogos. Ya desde el siglo XVI prevalecía esa opinión por razones apologéticas (las nacientes filosofías *puras*) e históricas (la metafísica salió de la Edad Media muy otra de la que entrara). Pero esta postura carece de perspectiva medieval. La actitud de los grandes doctores del siglo XIII es bastante clara: los filósofos para atender a los teólogos, éstos para interpretar a los Santos Padres, intérpretes de la Escritura. Así lo vienen recordando historiadores de formación personal más teológica: "Eso que llamáis filosofía no es sino teología mutilada." Primera conclusión: la investigación histórica tiende a reintegrar esas filosofías en las teologías de donde las habíamos sacado.

He dicho *filosofías*, pues la historia ha rebasado la posición de hace cien años, en que sa hablaba sin dificultad de *la* escolástica. En nuestro esfuerzo por volver a la teología encontramos tantas filosofías distintas como teologías. Porque esa diferenciación de los teólogos aparece ligada al uso personal de la común técnica aristotélica. Es curioso que los historiadores más cuidadosos en entresacar de los textos medievales filosofía pura sean de ordinario los mismos que insisten en la existencia de la filosofía común. Y es verdad que las tesis fundamentales alegadas son comunes; pero no es toda la verdad, pues en ese caso la Edad Media no hubiera sido sino estéril repetición (*ad nauseam*) de un Aristóteles mejor o peor entendido. Y, sin embargo —lo da la experiencia—, basta reintegrar esas filosofías en las síntesis teológicas de que forman parte, para que aparezcan originales. Segunda conclusión: Los progresos decisivos de esta filosofía ocurren en los problemas que, como *intellectus fidei*, ha de abordar con novedad.

Aplicando al porvenir este concepto de escolástica, no haremos consistir la imi-

tación de nuestro Siglo de Oro en recrear una escolástica, a partir de la filosofía y la ciencia de hoy. Los teólogos del siglo XIII comienzan en la fe, y a su luz transforman las ciencias filosóficas de que se sirven. La metafísica de Santo Tomás usa fórmulas aristotélicas en un sentido desconocido—quizá incomprensible—para el griego. Y es que Aristóteles saca su metafísica de su física. Por la misma razón Averroes no supera la metafísica de su maestro: se apoya en la física del mismo. Y quien hoy les imitase andaría cambiando de metafísica (y aun de teología, si la fundase en tal metafísica) casi de continuo: física de la gravitación, de la relatividad, mecánica ondulatoria. Porque nuestros mayores no procedieron así, hemos heredado una metafísica —y hasta una filosofía de la naturaleza—cuyas tesis participan de la estabilidad de la fe a cuya luz nacieron.

Lo que importa es situar la nueva ciencia en su verdadero puesto, según principios metafísicos, cuyo genuino sentido tal vez se haya olvidado. Quizá el mayor mal que aqueja a la escolástica, sepultada bajo más de cinco siglos de aluvión, es la ignorancia de sí misma. Oigamos la lección de la Historia: *¡Vuelta a la teología!*

J. Echarri.

AMERIO, R.: *Probabile fonte della nozione boeziana di eternità.* Filosofía, 1 (1950-III), 365-372.

La noción de eternidad como "*ucronia assoluta*" [intemporabilidad absoluta], que encontramos en la clásica definición de Boecio, es algo característico del cristianismo. Es dable, con todo, investigar los antecedentes históricos que la han podido bosquejar. En este sentido podemos decir que la definición de Boecio recoge probablemente la tradición de dos líneas de pensamiento: la ontológica y la psicológica. La primera de estas líneas parece iniciarse en Parménides, aunque más que a un concepto de eternidad parece conducir al concepto de incorruptibilidad. La segunda línea es decisiva. Al partir de la experiencia moral se llega ya al concepto de eternidad como actualidad sin sucesión. Así, Plotino, que define la eternidad como vida no compuesta de instantes temporales, sino totalizada en uno solo. Así, la ética epicúrea y estoica, en que se contiene la fuente más antigua de la noción de eternidad como "ucronia assoluta". En la ética estoica sobre todo, donde, con el deseo de engrandecer el espíritu moral, se aplican al hombre los atributos de absoluto y de exención de toda sucesión temporal. Atributos que, aplicados a Dios, forman la substancia de la definición de Boecio.

J. Sauret.

MINIO-PALUEYO, LORENZO: *Note sull'Aristotele latino medievale.* IV. *La tradizione semitico-latina del testo dei "secondi analitici".* RivFilNeosc, 43 (1951), 97-124.

Hay una cadena de traducciones de los Segundos Analíticos de Aristóteles que dependen unas de otras. Al sirio los tradujo en parte Hunain ibn Ishaq (809-876). Su hijo Ishaq ibn Hunain († 910-911) publicó en Bagdad una traducción completa, actualmente perdida. Del sirio los tradujo al árabe Abu Bishr Matta († 940), probablemente teniendo también delante el texto griego. Del confrontamiento de la traducción latina de Gerardo de Cremona con la árabe de Abu Bishr Matta parece deducirse la existencia, en la segunda mitad del siglo XII, de un texto árabe sustancialmente distinto del de Abu Bishr, pero emparentado con él. Calonymus ben Calonymus (1314) hizo una traducción hebrea del Comentario Grande de Averroes a los Segundos Analíticos, en la que figura el texto de Aristóteles. De esta traducción se puede colegir con bastante certeza que Averroes en el libro primero utilizó la traducción anónima árabe manejada por Gerardo de Cremona, y en el libro segundo la de Abu Bishr Matta. En el Epítome de Averroes no se puede averiguar el texto de que se sirvió, dada la escasez de las citas. En la Exposición Media utilizó Averroes en los dos libros la versión árabe anónima empleada por Gerardo. Con esto se tiene un dato más para argüir que la Exposición Media es anterior al Comentario Grande. Del texto hebreo de Calonymos hicieron su traducción al latín Abramo de Balmes y Jacobo Mantino. La de G. F. Burana parece ser una reproducción exacta del texto árabe de Cremona, traducido antes del hebreo.

S. Gómez Nogales.

BOGOUTDINOV, A. M.: *A Notable Philosophical Production of the Tadjik People: Ibn-Sina's "Donish-Nameh"*. Philosophy and Phenomenological research XI (1950), 25-39.

Esta obra de Avicena fué escrita en Dari, lengua en que escribían los antecesores del actual Tadjiks en el siglo X. "Donish-Nameh" consta de dos volúmenes: el primero está consagrado a la lógica y metafísica; el segundo, a la física, matemáticas, astronomía y música. En 1891 fué impreso en Firuz (Hyderabad); en 1937-38 se publicó en Persia con el título "Donish-Nomei Alai", junto con otros manuscritos. Aún no ha sido traducido a lengua alguna europea. Actualmente el autor del presente artículo, junto con A. P. Kolpakov, prepara la traducción al ruso. Este artículo también ha sido traducido del ruso al inglés (por H. F. Mins).

Después de una Introducción sobre la personalidad filosófica de Avicena, se expone su clasificación de las ciencias en teóricas y prácticas. "La clasificación de Ibn-Sina sobre las ciencias es fundamentalmente materialística (...). No obstante, Ibn-Sina sucumbe al idealismo al exagerar la importancia de la 'filosofía primera' como ciencia del ser absoluto". Se expone su concepción metafísica (con las varias interpretaciones que sobre ella se han dado), que no lleva al panteísmo, sino a separar Dios del mundo. Su doctrina no era la de un materialismo consecuente; "su doctrina estaba llena de contradicciones". Reconoce que hay en nosotros un dualismo alma-cuerpo, pero que inconsecuentemente interpreta en otra obra al-Nedjat como si la animación procediese de fuerzas asociadas a la corporeidad. A propósito de lo psicología de Avicena, se nota que su concepción de las facultades de la razón ha influido en el filósofo español Juan Uarte (sic), el cual a su vez influyó en Bacon, Descartes, Spinoza y otros. Se examina, finalmente, la lógica de Avicena y se nota su influjo en favor de la filosofía griega en tiempos en que la filosofía en Europa era la sierva de la teología: el Organon de Aristóteles se cambió en escolasticismo cuando el "oscurantismo clerical", como dijo Lenin, "mató lo que era vital en Aristóteles, a fin de perpetuar lo que estaba muerto".

Inútil añadir, por nuestra parte, que mezclar un estudio filosófico con las preocupaciones marxistas que el autor ruso de este artículo tiene, no sólo es algo inaceptable para todo trabajo serio en que deseamos ser informados con objetividad histórica, sino que aun desde el punto de vista filosófico el ínfimo nivel del materialismo dialéctico hace disminuir mucho el interés de este artículo que, por lo demás, podría ser muy interesante. *J. Roig Gironella.*

VERBEKE, G.: *Guillaume de Moerbeke, Traducteur de Jean Philopon*. RevPhilLo, 49 (1951), 222-235.

En 1934, M. de Corte editó en traducción latina una parte del comentario de J. Filopón al tercer libro aristotélico *De anima*. Esta publicación revelaba el texto auténtico de la parte más importante del comentario de Filopón, pues el antiguo de Hayduck (Berlín, 1897) no podía ser tenido por satisfactorio. Según diversas referencias de varios manuscritos, el autor de esa traducción debe ser Guillermo de Moerbeke, quien la acometió probablemente a petición de Santo Tomás, y fué terminada en Viterbo el 17 de diciembre de 1268. Esta circunstancia explica por qué no utilizó Santo Tomás el comentario de Filopón en su lucha contra los averroístas. No se la pudo llevar todavía a París y utilizó lo que ya conocía de antes, sobre todo la paráfrasis de Temistio, que ya estaba terminada el 22 de noviembre de 1267. El Colofón del manuscrito vaticano (2438), parecería indicar que Moerbeke no tradujo del comentario de Filopón nada más que esa parte conocida. Sin embargo, el traductor flamenco debió cambiar su decisión y continuar la traducción. Efectivamente, al preparar la edición crítica de la traducción latina de Moerbeke a la paráfrasis de Temistio, sobre el *De anima*, se ha encontrado el autor con un pasaje bastante largo, extraño al texto todo de la misma, y que ha podido identificar como un extracto sacado del primer libro del comentario de Filepón relativo al *De Anima* (I, 3, 406b25). En el manuscrito de Toledo este extracto va al margen de los folios 6v. 7r. 7v. En cinco manuscritos más está incorporado. El texto mejor es, sin duda, el del códice toledano. Por eso la edición crítica, que del pasaje se da a continuación, adopta generalmente sus lecciones. El autor de esta traducción es preciso determinarlo por crítica interna, ya que faltan enteramente otra clase de informes. Se llega a la conclusión de que se debe atribuir a Moerbeke. Se ha utilizado para ello el trabajo de Minio-

Paluello sobre la diversa manera de traducir las partículas en los traductores medievales de obras filosóficas. Así se llega a conocer lo característico de Moerbeke como traductor, y todo converge a concederle la paternidad de la presente traducción. Quedan todavía cuestiones sin resolver y aun insolubles: ¿Este pasaje es el único de los dos primeros libros del comentario filoponiano, traducido por Moerbeke, o lo tradujo enteramente, etc.? ¿Quién se lo adjudicó a Temistio? La inserción es antigua y data por lo menos del siglo XIII. El resultado cierto, para la historia del pensamiento filosófico en el siglo XIII, es saber que el comentario de Filopón no era conocido en el mundo latino, sólo en cuanto a su tercer libro, como se creía hasta ahora. Sigue la edición crítica del texto, pp. 228-235. *J. Echarri.*

HOLSTEIN, H.: *L'origine aristotelicienne de la "tertia via" de Saint Thomas.* RevPhilLo, 48 (1950), 354-380.

A las dificultades interpretativas de la tercera vía se ha intentado una solución histórica. Beaumker, y en pos de él Gilson y Geny, ven en aquélla el resumen de un texto maimonideo. Pero el cotejo convence, a lo sumo, de la identidad de cierta hipótesis en cuestión.

El P. Chambat combate esta filiación y le opone otra más directa de Aristóteles en su *Metaphysica,* A 6. El presente trabajo se orienta en apoyo de esta presunción.

En efecto: a la sugestión que dejan el largo comentario del Aquinate a dicho capítulo y la copiosa coincidencia hasta el verbal de los textos, acumúlase la evidencia que a tal reflejo adquiere la más discutida cláusula tomista: de darse sólo posibles, nada existiría. El "*quandoque non sunt*", nudo del litigio, se vuelve diáfano al intemporalizarse.

La tercera vía, como la segunda, y aun la cuarta, sería para Santo Tomás un despliegue de la del movimiento, aunque extrañe a quienes inversamente ven en la de la contingencia la matriz de todas las demás. *L.*

GIANNINI, GIORGIO: *Puo' essere utilizzata l'analisi "esistenziale" nell' esporre la terza via di S. Tommaso?* GiordiMet, 6 (1951), 146-154.

La respuesta a esta pregunta es netamente afirmativa; pero habrán de precisarse bien los términos de ella. Se dice utilización del "análisis existencial", no del "existencialismo" tomado en bloque con su principio antiintelectualista aplicado a aquel análisis; ni se entiende propiamente el análisis existencial tal como es practicado por los existencialistas. Se toma en cuanto "análisis" más que en cuanto "existencial". El método fenomenológico propugnado por los existencialistas requiere un análisis puro y simple del dato inmediato de experiencia, sin prejuicios especulativos ni tesis preconcebidas. Ahora bien; los existencialistas enfocan su análisis desde una base irracionalista que lleva paradójicamente a absolutizar la finitud y la contingencia, negándola, pues, radicalmente. La superación de ella consistirá, según ellos, puramente en aceptarla, en afrontar el "riesgo" inherente a la condición humana banal y sin sentido. La contingencia no es en rigor un hecho de experiencia, sino una deducción de ella, mediante el doble paso de un análisis rigurosamente fenomenológico, indiferente y abierto, del hecho experimental de la inconsistencia de las cosas mundanas, genéricamente descrito por Santo Tomás como "generatio" y "corruptio", y de la interpretación del hecho mediante la aplicación al dato inmediato del principio de no-contradicción; con ello se llega a la "indiferencia al ser y no ser". Así depurado el análisis existencial puede bien "cooperar" con la tercera vía y "dramatizar" el argumento de la contingencia con los recursos analíticos de los conceptos de "angustia", (Kierkegaard, Heidegger), "situación" (Jaspers), "posibilidad delimitada" (Abbagnano). *L. Martínez G.*

ANTONELLI, MARÍA TERESA: *Esenzialità tomistica. Prospettive sull'ente.* Humanitas, V (1950), 963-976.

Han pretendido no pocos que el sistema de Santo Tomás era un todo tan acabado y tan perfecto que no era posible añadirle ni una línea más. Otros, reaccionando de ahí en sentido opuesto, lo desdeñan como dogmatismo. El cometido de estas líneas es expresar una petición y un deseo: el de que renueven en una atmósfera de confianza la búsqueda y la fruición de la universalidad del pensamiento tomístico. Santo Tomás merece que le sea restituída una amplia paternidad, que el pensamiento moderno le

quiere arrebatar; y esta paternidad sólo puede tener sentido en una esfera de generosidad y de abertura, que deben ser respetadas y reencontradas a la raíz de su alma católica, aun a costa de comprometer algo de la totalidad tomística, tan cara a los críticos y apologistas.

Uno de los problemas radicales es el del ser. Pronto aparece en su estudio una antinomia: el ente puede ser tomado como sínolo, como idea, como todo: es decir, como real concreto y empírico, como ideal (espiritual), como unificación. Santo Tomás no ha resuelto la antinomia: ninguna especulación verdaderamente universal la resolverá: a todo idealismo seguirá un positivismo, como después de toda especulación mística viene un activismo mundano. La originalidad de Santo Tomás no está en la solución *a posteriori* de la antinomia del ser y los seres, sino en el vigor con que la raíz misma de la especulación filosófica es colocada más allá de la antinomia, en la unitariedad inicial del planteamiento del problema del ser: la concepción del que es Ser por sí primero y principio.

Se plantea en otros términos el problema a propósito del individuo como opuesto a universal, el problema de la individuación por la materia signada, causa de muchas dudas. Con él se enlaza el de la noción de verdad. En la ontología aún se agrava más el problema: la individualidad (lo que añade el individuo a la esencia universal) ¿es algo radicado en la esencia o está meramente en el existir? La solución tomística consiste en llevar el problema a su fuente, hallando un Ser, que es a la vez singular, pero absolutamente infinito, que goza de plena universalidad y a la vez de concreción: el Ser hecho universalidad concreta, Esencia existente. Su solución deja caminos abiertos.

Añadiremos, por nuestra parte, que no creemos sean éstos caminos aptos para un verdadero estudio de Santo Tomás. Creemos que el recto método consiste más bien en distinguir claramente aquello que es cierto y fundamental dentro del tomismo, que constituye el alma de la filosofía perenne, y separarlo de todo lo que no es más que una solución probable, que por ser solución ya satisface lo que con ella se pretende obtener, pero que no pretende excluir toda probabilidad a las otras soluciones que caben también dentro del orden de la filosofía perenne, y que siendo tal vez en sí verdaderas, puedan algún día imponerse. *J. Roig Gironella.*

CAUSSIMON, J.: *L'intuition Méthaphysique de l'existence chez Saint Thomas et dans l'Existentialisme contemporaine.* RevMetMor, 55 (1950), 392-407.

Las filosofías de la existencia se presentan a sí mismas como algo vivo y concreto, mientras se quiere presentar al tomismo como una filosofía muerta, que se mueve en un plano conceptualista y abstracto. Sin embargo, a propósito de la intuición metafísica de la existencia, se puede probar que el tomismo se enraíza en la misma vida concreta, mientras que a las filosofías de la existencia les falta la aprehensión de la realidad y vienen a desembocar en sistemas racionales, que se oponen al de Santo Tomás.

Efectivamente: la comparación esquemática de la intuición metafísica de la existencia en el tomismo y en las filosofías modernas de la existencia, muestra que en el caso de esta intuición se da una opción en pro o en contra de la primacía del acto de existir. Esta opción es el hecho primitivo que explica la oposición entre estas dos actitudes filosóficas. A las filosofías de la existencia parece que se les ha escapado la realidad, por el hecho de que en el momento de la elección no han sabido sustraerse a la inclinación de esencializar la existencia. *J. Sauret.*

FABRO, C.: *Per una storia del Tomismo.* Sapienza, 4 (1951), 27-43.

Una invitación a trabajar por una historia crítica, vasta, digna de tan enorme tema como es el tomismo. Historia que debería empezar en el mismo Santo Tomás. Si queremos conocer el tomismo, comenzaremos por anotar, a lo largo de su historia, todas sus expresiones, todos sus autores, para dar con la génesis de esos filones polémicos, que ocupan a veces la atención de generaciones enteras. Una vez precisado el origen y sentido de las cuestiones controvertidas, se las debe confrontar con lo dicho sobre ellas por Santo Tomás. Confronte a base de contacto directo, dócil, diuturno con sus obras—todas y en orden cronológico—. Allí, en el contexto, no en los comentaristas o repetidores posteriores hay que estudiar aquellas tesis. Pues no basta enunciar, con frases entresacadas del Doctor Angélico un principio o problema: los términos desnu-

dos de una enunciación—si prescinden del horizonte polémico y doctrinal en que nacieron y se desarrollaron—no dan el significado pleno de una doctrina. Ya Santo Tomás procede así en la investigación de los problemas. Por eso todavía hay un segundo momento en la determinación del pensamiento de Santo Tomás: estudiar las fuentes del maestro, su biblioteca—la que él pudo usar—, las diversas corrientes presentes en su mentalidad, a fin de darnos cuenta de la situación en que él pensaba, y el valor que daba a cada una de sus fórmulas. Ese valor únicamente nos interesa como indicio de la historia crítica del tomismo. De ahí pasaremos a profundizar la dialéctica interna de esos problemas o principios en su historia, tanto anterior como posterior a Santo Tomás.

Invitan a este hondo y paciente trabajo los hechos: la tradición tomista se ha visto expuesta al peligro de caer en transacciones terminológicas—y aun conceptuales—con los adversarios, o por lo menos en extrapolación de términos tomistas, objeto de burla para los fustigadores de la escolástica. A título de ejemplo, pueden verse las confusiones terminológicas a propósito de la distinción entre "essentia" y "esse". Ya P. Niger (1504) refleja esa desorientación, pero no se cuida de recurrir a Santo Tomás para remediarla. Consecuencias de ese estado de cosas las vemos aun hoy en algunas tesis relacionadas con el concepto del ente, explicables sólo por ese clima nebuloso en que nacieron, pues son difíciles de acoplar al genuino sentido tomista del ente.

J. Echarri.

Betti, H.: *Pro editione critica Quaestionum Alexandri Halensis.* Ant, 26 (1951), 83-98.

Es sabido que los *Prolegomena* al tercer libro de la *Summa*, de A. Halense, editados en 1948 (Quaracchi), contienen informes preciosos que han de servir no sólo para editar la misma *Summa*, sino para abrir y preparar el camino a nuevas investigaciones y con eso a la edición de las demás obras del Halense. Así, B. Geyer ha tenido, gracias a eso, la suerte de encontrar un nuevo ms. del *Comentario* (*ms. Erfurt, Bibl. Ampl. 68 E*), que sirve no poco para fijar el texto crítico de esa obra. Lo mismo F. Pelster mantiene de nuevo con nuevos argumentos su opinión, no compartida por los *prolegomena*, y establece la conclusión de que ciertas "*Quaestiones*" no son del Halense, sino de Esteban Poliniaco. Esto también contribuye no poco a la edición crítica de las "*Quaestionum*" del Halense. Siguiendo el mismo camino y con el mismo propósito, el autor compara las "*Quaestiones*" del Halense, tal como las dan los *Prolegomena*, con ciertas "*Quaestiones*" anónimas del *ms. París, Nat. lat.* 3804 A. Para eso fija primero el elenco de las cuestiones del manuscrito parisiense y luego analiza sus relaciones con las cuestiones del Halense. Las conclusiones a que llega con este procedimiento son: *a*) Resulta enteramente cierto que ocho "*Quaestiones*" de las que, según los *Prolegomena*, pertenecen al Halense, se encuentran también no sólo en los códices ya conocidos hasta ahora, sino en el ms. parisiense. *b*) En este ms., por testimonio explícito del mismo, se da un texto que responde a veces al primitivo mejor que los mss. de los *Prolegomena*. *c*) Supuestas las dos conclusiones precedentes y teniendo en cuenta el estado material de algunos textos del ms. parisiense, no es aventurado sospechar que ellos también pertenecen al Halense. Como se ve, lo dicho suscita más de un problema, tanto respecto del mismo ms. parisiense en general, como en particular, de su estado actual, como indirectamente de la autenticidad de las "*Quaestionum*" del Halense. Todo ello será objeto de investigaciones ulteriores.

J. Echarri.

Dondaine, H.-F., O. P.: *Un inédit de Scot Érigène.* RevScPhTh, 34 (1950), 3-8.

La laguna que presentan las *Expositiones super Ierarchiam caelestem* de Escoto Eriúgena en la ed. de Floss (PL, 122, 125-266) no se halla en el texto que ofrece el ms. *Douai 202*, que contiene íntegras las *Expositiones*. Los dos fragmentos inéditos equivalen a unas 50 columnas de Migne. La autenticidad es indudable (coherencia, citas, uso de la versión de Dionisio de Eriúgena, vocabulario, estilo, doctrina, texto griego utilizado, muy probablemente el de *grec* 437 de la Biblioteca Nac. de París). Los textos descubiertos añaden poco a las grandes obras de Eriúgena.

J. M. Díez-Alegría.

PREZIOSO, F.: *L'Attivita del soggetto pensante nella gnosseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston.* Ant, 25 (1950), 259-326.

Dos son las principales soluciones dadas por la escolástica para explicar la producción de las especies intencionales: la aristotélica, de tipo objetivo, y la agustiniana, de tipo subjetivo. Ambas polarizan los pareceres de los escolásticos medievales más célebres y de otros no tan conocidos. Entre éstos se encuentran M. de Aquasparta y R. Marston, discípulos los dos de S. Buenaventura. En el presente artículo se expone su doctrina y las repercusiones de ésta en la filosofía moderna.

Antes de estudiar la solución presentada por el primero, se indica el examen que éste hace de las tres corrientes principales de su época. Rechaza *el impresionismo* —propio de San Buenaventura y Santo Tomás—como posición exagerada y contraria a San Agustín y Aristóteles. No admite el *innatismo* propio de Platón y, según los innatistas, de San Agustín y otros autores posteriores—, por no excluir del todo la pasividad del sujeto y ser también contraria al mismo San Agustín y Aristóteles. Al *activismo,* cuyo principal autor es Guillermo de Alvernia, le acusa de dar paso al subjetivismo, y niega también que sea ésta la sentencia de San Agustín.

Matteo d'Aquasparta ha elaborado una solución conciliadora. Según ella las especies sensibles, imaginables o inteligibles, derivarían del objeto, cuya representación son, en cuanto a su elemento material y del sujeto, en cuanto a su elemento formal; por eso el sujeto en la formación de las especies debe decirse que es más activo que pasivo. A esta sentencia se adhirió más tarde el cardenal Vital de Four.

R. Marston se aparta bastante de los anteriores. Defensor entusiasta del agustinismo y platonismo, e impugnador acérrimo del aristotelismo, construye su teoría acerca del origen de la especie sensible y de la inteligible.

En cuanto a la primera, rechaza la explicación de M. de Aquasparta por creerla contraria a Aristóteles y San Agustín, y sostiene que hay dos especies en cada órgano sensitivo: la impresa por el objeto y la que produce el alma por educción de sí misma al contacto del cuerpo con el objeto externo.

Marston refuta primero, cuando trata de explicar el origen de las especies inteligibles—varias sentencias de su tiempo, que o sencillamente negaban las especies—Enrique de Gante—, o no las explicaban debidamente—Egidio Romano y Santo Tomás de Aquino—. Según su explicación, únicamente el entendimiento, excitado por el fantasma, es quien produce la especie, espiritual e imagen de éste, el cual sería como su causa ejemplar. Tres siglos después el P. F. Suárez llegaría a una conclusión parecida tras largas reflexiones.

A la vista de estas dos sentencias, se puede notar que ambos autores, desde diversas posiciones exageran el papel que corresponde al entendimiento en la elaboración de la especie inteligible, por lo que parecen cerrar el camino al conocimiento del no-yo. Esta acusación, aunque mitigada, se podría extender aun a los aristotélicos, que admiten el influjo causal del objeto en la producción de la especie inteligible. Precisamente para evitar estos peligros de subjetivismo algunos doctores medievales rechazaron tales especies. Suprimidas éstas, muchos pretendieron explicar la objetividad del conocimiento por la intuición, aun de lo no existente; sentencia que lógicamente desemboca en un fenomenismo escéptico. Semejante resultado alcanza también la teoría posterior llamada del *esse obiectum seu apparens.* Tal es la sentencia, entre otros, de Pedro Aureolo.

Como se ve, de estas últimas explicaciones fácilmente se pasa a la distinción kantiana del fenómeno y noúmeno, al fenomenismo e idealismo subjetivo de la filosofía moderna. Por lo mismo, muchos de sus contemporáneos se opusieron a ellas.

En general, cree el autor de este estudio que la teoría de las especies intencionales y las de la intuición y del *esse obiectivum,* reducen el campo del conocimiento a los fenómenos y no explican su objetividad trascendente; mas aun: que podría tal vez alguno descubrir en la filosofía moderna del conocimiento una lógica consecuencia de las mismas. *A. Fabrat.*

MAIER, A.: *Die Anfänge des physikalischen Denkens im 14. Jahrhundert.* Philnat, 1 (1950), 7-35.

Dedujo de sus investigaciones Pedro Duhem que la filosofía natural del siglo XIV había antevisto los descubrimientos más importantes de la física clásica del XVII. Pronto se alzaron contra semejante afirmación voces autorizadas como la de Fran-

cisco Ehrle, que exteriorizaron su duda y pidieron una comprobación a base de las fuentes. Posteriores investigaciones fueron sacando a luz abundantes materiales que se le habían escapado a Duhem. En conjunto se puede ya decir que el cardenal Ehrle tenía razón: la Escolástica no hizo ni podía hacer todavía los grandes descubrimientos que se le han querido atribuir, como el Principio de la inercia, las Leyes de la caída de los cuerpos, la Geometría Anatítica, la Integración gráfica, etc. Así, por ejemplo, los que tratan de sostener que el moderno Principio de la inercia era conocido esencialmente en el siglo XIV parten de una interpretación falsa de los conceptos escolásticos de aquel entonces. Se admitía, como en la Física posterior, la tendencia de un cuerpo en reposo conserva este estado, mas por otro lado se suponía en el cuerpo dotado de movimiento rectilíneo uniforme la tendencia no a mantener este estado, sino a volver al reposo. En otros diversos conceptos sucede otro tanto que con el Principio de inercia: una coincidencia aparente y una diferencia real en notas esenciales entre la Física del siglo XIV y la clásica del XVII. A pesar de todo, hay que reconocer el mérito grande de la Filosofía Natural del XIV. Pues manifestó por primera vez en la historia del pensamiento occidental, una tentativa para crear una verdadera Física. Y fué una "buena Física" para su tiempo. Y no sólo una buena Física, sino también, y ante todo, una buena Filosofía Natural; y ésta, por cierto, buena no tan sólo para su tiempo.

Se suele dar como diferencia característica entre la Física de la Edad Media y la Moderna el que consideren al universo desde un punto de vista cualitativo o cuantitativo. Pero no se puede hacer a la Escolástica de entonces el reproche de que todavía no pensará de una manera cuantitativa, pues no parece exacto. La diferencia más bien está en que la Física moderna busca exclusivamente el aspecto cuantitativo de la Naturaleza, prescindiendo de todos los demás; mientras que la Física escolástica se ponía como objetivo en primera línea el aspecto físico-ontológico y después, y enmarcando en él, el conocimiento cuantitativo de los fenómenos.

José María Riaza

GIACON, CARLO: *Guglielmo di Occam e il valore storico del suo pensiero*. GiordiMet 5 (1950) 700-708.

Difícil delinear con menos trazos el perfil siniestro de Occam, con sus posturas críticas, opiniones disolventes e insaculación germinal de los modernos errores de la Filosofía. Actitud crítica impaciente, revisión y simplificación de sistemas, intolerancia para las complicaciones del pensamiento abstracto, plegamiento a lo concreto y experimental, son las líneas directrices de su genio. (En el *Comentario a las Sentencias*, obra juvenil, está ya Occam entero: la varia y nerviosa literatura posterior apenas es más que su explicación y apología.) Occam tiene como blanco a Escoto; contra él es su reacción primaria. Pero en vez de volver al tomismo o al agustinismo o al aristotelismo genuino, se reafirmó en su independencia radical, revolucionaria. Gozne del pensamiento occamista es su enemiga contra los "Universales", como contenido real y aun como concepto; nominalismo puro. Con ello naufraga la Metafísica con todas sus tesis fundamentales: viene la separación de la Filosofía y la Teología, la laicización de la política, el desprestigio de la autoridad doctrinal. Occam abre sobre todo el camino al empirismo. Los conceptos de substancia y causa están heridos de muerte. Al principio de contradicción y razón suficiente substituye el de economía mental "frustra fit per plura..." y el de la omnipotencia divina, involucrando potencia absoluta y ordenada y derivando al ocasionalismo. Fatal fué la identificación de substancia corpórea y cualidad con la cuantidad. A. Occam, siguió una estela de influjo hondo, que se caracterizó por la vuelta a la Lógica, Lógica de lo concreto, y una mentalidad cuantitativa en Filosofía frente a la Lógica de lo abstracto y la concepción cualitativa anterior. *L. Martínez G.*

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El día 23 de octubre inauguró la Sociedad Española de Filosofía las sesiones científicas del presente curso. Don Antonio Millán Puelles, catedrático de la Universidad Central, leyó una ponencia sobre el tema "Los problemas de la filosofía de la historia". Analizó con gran claridad expositiva los diversos problemas que presenta la consideración filosófica de la historia, tema central de discusión, que dicha Sociedad ha elegido para sus sesiones en este año académico. El Sr. Millán distinguió en el estudio de la historia dos campos principales de problemas: el de los que plantea la realidad humana como ente histórico y el de los que plantea la historia como ciencia. En la problemática acerca del ente histórico discriminó con singular precisión sus diversos aspectos ontológico, genoseológico y epistemológico. Por lo que se refiere a la filosofía de la historia como ciencia, hizo ver las dificultades que presenta todo intento de interpretación filosófica del acontecer histórico concreto y la constitución de una historia universal. A continuación, don Constantino Láscaris Commeno leyó una ponencia sobre "Morfología de la cultura y denominaciones culturales". Estudió la significación que las formas de la cultura tienen para la caracterización de las épocas históricas; sostuvo que esta caracterización cultural debe prevalecer sobre las denominaciones cronológicas hasta ahora prevalente en la delimitación de las etapas de la historia.

El día 11 de noviembre el Sr. Millán Puelles leyó una ponencia sobre el tema "La aporética de la filosofía de la historia". Definió, en primer término, el concepto de esquema dialéctico de la historia y distinguió a su vez en ésta las constantes históricas y las leyes de orientación dinámica. Analizó después la infinitud existencial de la historia: infinitud eidético-formal y existencial concreta. La infinitud de la integración histórica real se opone, según el Sr. Millán, a todo intento de consideración de la historia como realidad acabada y total, consideración ésta necesaria para una posible filosofía de la historia. Por otra parte, la historia plantea la aporía de la libertad humana: ésta, como iniciativa singular absolutamente indeterminable, excluye toda legalidad fija y definible. El Sr. Millán, después de excluir con los anteriores argumentos la posibilidad de una filosofía de la historia, abogó por una teología de la historia; terminó su disertación definiendo los elementos formales y materiales de dicho saber teológico sobre la historia.

El día 5 de diciembre, el P. José Hellín, S. J., disertó sobre el tema "Interpretación optimista de la historia". Examinó las diversas complicaciones que se han dado a la presencia del mal en el mundo. Rechazó, como soluciones inaceptables, el pesimismo de Schopenhauer y el optimismo absoluto de Leibniz; rechazó también el optimismo relativo rígido, que concede que hay otros muchos mundos posibles mejores que el actual, pero sostiene que, supuesta la creación de las sustancias presentes, la ordenación actual del mundo es la mejor de todas las posibles; tampoco puede admitirse el optimismo relativo mitigado que concede que, aun supuesta la creación de estas sustancias, pudo haber otras disposiciones más excelentes; pero añade que siempre será mejor una ordenación en que haya pecados, que otra en que no los haya. El P. Hellín sostuvo finalmente ser la solución más acertada la del optimismo mitigado, que dice que este mundo es bueno y que en algunos de sus bienes es insuperable, pero afirma a su vez que son otros muchos mundos posibles sustancial y accidentalmente mejores, y que aun supuesta la creación de las sustancias del mundo actual, pudo haber otras disposiciones más excelentes, en las cuales no hubiese tantos pecados, y aun podría ser mejor alguna disposición del mundo en que no hubiese pecados, por lo menos mortales.

Primera Semana Española de Filosofía.

En el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), en los días del 4 al 10 de noviembre, se ha celebrado la Primera Semana Española de Filosofía. El tema central de discusión ha sido "La persona humana". En los días sucesivos de la Semana se han estudiado los diversos aspectos de la problemática filosófica de la persona, según el orden de las siguientes ponencias:

"La personalidad humana en su aspecto psicológico: la experiencia de la crisis en el conocimiento de la personalidad", por el Dr. D. Juan J. López Ibor.

"La personalidad humana en su aspecto sociológico", por don Salvador Minguijón.

"La personalidad humana en su aspecto jurídico", por don Carlos Ruiz del Castillo.

"La personalidad humana en su aspecto moral", por el P. José Todolí, O. P.

"La personalidad humana en su aspecto pedagógico", por don Anselmo Romero Marín.

"La personalidad humana en su aspecto metafísico", por don Eugenio Frutos Cortés.

Entre las comunicaciones presentadas y discutidas en las sesiones particulares, dedicadas asimismo sucesivamente al estudio de cada uno de los aspectos mencionados de la persona humana, fueron objeto de mayor atención e interés las siguientes:

"Nota crítica sobre el concepto metafísico de la persona", por el P. Alfonso Barroso, O. F. M.

"La idea de persona implica la pluralidad de personas", por don Gustavo Bueno.

"Dimensión ontológica de la persona y su inmediata aplicación práctica", por el P. Mateo Febrer, O. P.

"La personalidad en su aspecto metafísico", por don Jesús García López.

"La persona considerada metafísicamente", por el P. José Hellín, S. J.

"La concepción metafísica de la persona humana y el remedio de la angustia", por el P. Jesús Muñoz, S. J.

"Concepto dramático del concepto de personalidad humana", por don Carlos París.

"La personalidad humana y el tiempo", por don José Pemartín.

"En torno a la constitución de la persona", por el P. Jesús Iturrioz, S. J.

"Personalidad y percepción", por el doctor don José Germain.

"El influjo de la persona humana en la descripción poética", por el P. Oswaldo Lira, SS. CC.

"Estructura psicológica de la personalidad", por el P. Manuel Ubeda, O. P.

"La persona colectiva", por don Tomás Carreras Artáu.

"El prestigio de las autoridades sociales en la masa social", por don Pedro Font y Puig.

"Las implicaciones sociales de la persona humana", por don Rafael Gambra.

"La escatología humana como fenómeno individual y social en el pensamiento contemporáneo", por don Luis Rey Altuna.

"Lo social y su referencia a la persona: un concepto metódico intermedio", por la señorita María Concepción Riaza.

"La personalidad internacional de la humanidad", por don Antonio Alvarez de Linera.

"El dinamismo de los valores obligatorios frente a la libertad de la persona", por el P. José M.ª Díez Alegría, S. J.

"La persona y la trascendencia", por don Ramón Eizaguirre.

"Jerarquía de las tendencias personales en el estoicismo", por el P. Eleuterio Elorduy, S. J.

"Algunas notas de la personalidad de los místicos", por la señorita María Josefa González Haba.

"En torno al primordial dualismo de la persona humana: carne y espíritu, por don Salvador Mañero.

"Hombre, derecho e historia", por don Juan Beneyto.

"Los derechos de la persona humana en las más recientes constituciones", por don José Martínez Val.

"La persona desde el punto de vista jurídico", por don Manuel Serrano.
"La sencillez, expresión pedagógica de la unidad", por don Víctor García Hoz.
"La preocupación educativa en la legislación", por don Constantino Láscaris.
"El ser que es el hombre", por don Alfonso Muñoz Alonso.
"La persona en la pedagogía de Vicente de Beauvais y de María de Montessori", por don Juan Tusquets.
"Formación de la persona en los principios pedagógicos de Santo Tomás", por el P. Jesús Valbuena, O. P.

En la sesión de apertura, bajo la presidencia de don Pedro Laín Entralgo, rector de la Universidad Central, disertó sobre el tema "Cosa y persona", don Juan Zaragüeta, director del Instituto "Luis Vives". En la sesión de clausura, don Joaquín Ruiz Giménez, ministro de Educación Nacional, pronunció un breve discurso en el que declaró la preferente atención que concede en su política a todo lo que signifique un mayor progreso de las disciplinas filosóficas.

Centenario de Francisco Sánchez.

En el paraninfo de la Facultad de Medicina se celebró el día 23 de noviembre solemne sesión académica, promovida por la Universidad de Madrid y el Instituto de Cultura Hispánica para conmemorar el IV centenario del nacimiento del médico y filósofo portugués Francisco Sánchez. Hicieron uso de la palabra don Eugenio d'Ors, el profesor Marcel Sendrail, de la Universidad de Toulouse, y el doctor don Pedro Laín Entralgo, rector de la Universidad Central.

El señor D'Ors trató de definir el verdadero sentido del escepticismo de Francisco Sánchez. El "quod nihil scitur" parece haber sido el lema paradójico de Sánchez. Pero éste, hombre de su tiempo, al romper lanzas contra la pedantería, no podía hacerlo sin organización sistemática de la mente; no podía afirmar que no se sabe nada, sin un contenido de teórica generalidad. Para dejar de ser dogmático, había de tener una dosis más o menos acentuada, más o menos confusa, más o menos consciente de platonismo. Con el Renacimiento, observa el señor D'Ors, el platonismo vence sobre el aristotelismo hasta entonces reinante con la Escolástica. El aristotelismo es una filosofía empírica: sostiene que nada se da en el intelecto que no se haya dado antes en el sentido. El platonismo es idealista, supera la observación fenoménica con principios generales; es, inclusive, innatista. ¿Cómo explicar, sin embargo, que mientras rigió un pensamiento empírico—en el medievo aristotélico-escolástico—, las ciencias de la naturaleza están detenidas, mientras que adquieren de pronto maravilloso vuelo y, con ellas, el estudio y observación de la realidad, al imperar, con el Renacimiento, el platonismo...? Yo no encuentro, afirma el señor D'Ors, más explicación al hecho sino la misma que hace que un preceptor o pedagogo severo y entrometido al impedir que sus pupilos jueguen, les corta las alas a la espontaneidad; en tanto que otro, más descuidado, que no se mete a regimentar demasiado estrechamente las conductas, no les cohibe y permite acaso una fecundidad, que al activar la imaginación exalta igualmente la inteligencia. El escepticismo renacentista es menos escéptico de lo que se cree. Una filosofía negativa no puede por menos que ser una filosofía, hasta cierto punto, dogmática. Creer que no se sabe nada significa, después de todo, una manera de creer. Por dilucidar está si la duda de los escépticos renacentistas es una duda relativa respecto de un estado actual de ignorancia; o si es objetiva en relación con la inasequibilidad de una certidumbre absoluta, dominada en último término por la suprema soberanía de la contingencia. Este escepticismo objetivo es el que emparentaría más de cerca a aquellos escépticos renacentistas con la postura de la ciencia contemporánea, que proclama el indeterminismo y subraya la contingencia de las leyes naturales. En todo caso, concluyó el señor D'Ors, Sánchez fué escéptico, como dice Menéndez y Pelayo, "de tejas abajo": de tejas arriba, en la región de lo trascendente, de la fe y la religión, su saber no era ignorancia.

El doctor Sendrail analizó en su disertación la obra médica de Sánchez, poniendo sobre todo de relieve el valor universal y perenne de algunos de sus principios sobre el arte de curar.

El doctor Laín Entralgo recogió en breves palabras las ideas expuestas por los

señores D'Ors y Sendrail. Insistió en el carácter positivista de la duda escéptica de Sánchez, positivismo que la filosofía de hoy, más que nunca, tiende a superar con la proclamación cada vez más universal de la necesidad de una metafísica.

Instituto Filosófico de Balmesiana.

Inauguró las actividades del presente curso el día 15 de octubre con una conferencia del doctor don Eugenio Frutos Cortés, de la Universidad de Zaragoza, sobre el tema "El humanismo y sus formas".

En los días del 16 al 24 de octubre se celebró en dicho Instituto un cursillo de conferencias sobre algunos filósofos españoles contemporáneos. Los temas y oradores fueron los siguientes: "Qué pensaremos sobre Ortega y Gasset", por el P. Juan Roig Gironella, S. J.; "George Santayana", por el doctor don Fermín de Urmeneta; "Xavier Zubiri", por el doctor don Alejandro Sanvisens; "El catolicismo intermitente de Miguel de Unamuno", por el P. Nemesio González Caminero, S. J.

En los días 13 y 15 de noviembre, don Jaime Bofill, catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona, pronunció dos conferencias sobre la encíclica "Humani Generis". En la primera desarrolló el tema de la verdad, en su doble dimensión, objetiva *(adaequatio rei et intellectus)* y subjetiva *(adaequatio mentis et vitae)*; en la segunda trató del conocimiento de Dios.

En los días del 27 de noviembre al 13 de diciembre, el P. Juan Roig Gironella ha desarrollado un curso de nueve lecciones sobre lógica clásica y lógica matemática.

Otras conferencias.

En la inauguración del curso en la Facultad de Filosofía de Chamartín de la Rosa el P. Luis Martínez Gómez, S. J., disertó sobre el tema "Los tipos de *Weltanschauung* en Dilthey". En la Facultad de Filosofía de San Cugat del Vallés (Barcelona), pronunció la lección inaugural del curso el P. Juan Roig Gironella: versó sobre el tema "Grandeza y servidumbre de la Metafísica".

En la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, don Juan Zaragüeta disertó, el 30 de octubre, sobre "La figura y la obra del Cardenal Mercier, académico de honor, en su primer centenario".

El doctor A. P. Arellano, Senior Research Fellow del *Public Health Service*, del *Massachusset General Hospital*, de Boston, pronunció el 26 de octubre una conferencia en el Departamento de Psicología Experimental del Instituto "Luis Vives", sobre el tema "El electroencefalograma cortical y basal durante la actividad mental: un intento experimental psicosomático".

El profesor Arnold J. Toynbee disertó el 24 de octubre, en el Departamento Internacional de Culturas Contemporáneas (C. S. I. C., Madrid), sobre el tema "La ley y la libertad en la historia". En la Real Academia de la Historia pronunció una conferencia intitulada "¿Por qué estudiamos la historia?"

El profesor Christopher Dawson disertó en el Departamento Internacional de Culturas Modernas el día 16 de noviembre sobre "La tradición de la cultura occidental: sus siete fases".

En el Instituto "Luis Vives", el día 28 de noviembre, el profesor Joseph Moreau, de la Universidad de Burdeos, pronunció una conferencia sobre el tema "Réalisme et idéalisme dans la philosophie de Platon".

BELGICA

El Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, en conmemoración del centenario del nacimiento del fundador del mismo Instituto, el Cardenal Desiderio Mercier, ha celebrado en los días 10-12 de octubre de 1951 unas Jornadas Filosóficas Internacionales sobre el tema "El tomismo y la filosofía de hoy".

Se inauguraron las Jornadas con una solemne sesión académica presidida por Su Majestad el Rey Balduino I. Intervinieron en ella Mons. L. de Raeymaeker, presidente del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina; M. René Le Sen-

ne, del Instituto de Francia y profesor de la Sorbona; M. Fr. Van Cauwelaert, presidente de la Cámara de Diputados y ministro de Estado; S. E. el Cardenal van Roey, Arzobispo de Malinas y Gran Canciller de la Universidad Católica de Lovaina, y Mons. H. van Waeyenbergh, Rector Magnífico de la misma Universidad.

En las Jornadas actuaron de ponentes: el R. P. Fr. Morandini, S. J., de la Universidad Gregoriana, y M. A. Forest, profesor de la Universidad de Montpellier, sobre el tema "La Epistemología y la metafísica"; el R. P. N. Luytten, O. P., de la Universidad de Friburgo (Suiza), sobre "Cosmología"; el profesor S. Strasser, de la Universidad de Nimega, sobre "D. Mercier y el problema de la psicología neotomista"; el profesor E. de Bruyne, de la Universidad de Gante, sobre "Filosofía moral", y el P. M.-D. Chenu, O. P., de París, sobre "El estudio histórico de Santo Tomás".

Para perpetuar la memoria del Cardenal fundador del Instituto Superior de Filosofía, la Universidad de Lovaina ha fundado una "Cátedra Mercier", en la que se tratarán principalmente los problemas actuales de la filosofía escolástica.

En los actos conmemorativos del centenario de Mercier representó a la Sociedad Española de Filosofía su Presidente, don Juan Zaragüeta.

NECROLOGIA

El 25 de abril de 1951 falleció en Mallorca don Salvador Galmés y Sanxó. Había nacido el 9 de marzo de 1876. En 1910 tomó a su cargo la edición crítica de las obras completas de Ramón Lull: bajo su dirección aparecieron, en el período 1911-1938, dieciséis volúmenes con sus prólogos correspondientes.

LOUIS LAVELLE: Nació el 15 de julio de 1883, en Saint-Martin-de-Villareal. Murió el 1 de septiembre de 1951, en Paranquet (Lot-et-Garonne). En 1921 se doctoró con la tesis "La dialectique du monde sensible". Ha enseñado filosofía en la Sorbona. Con René Le Senne fundó el movimiento denominado "Philosophie de l'esprit". Ha publicado: "De l'être" (1927), "La conscience de soi" (1933), "La présence totale" (1934), "De l'acte" (1937), "L'erreur de Narcisse" (1939), "Du temps et de l'éternité" (1945), "Introduction à l'ontologie" (1947), "Les puissances du moi" (1948). En un volumen reciente, "Cuatro Santos", da testimonio de su fervor de católico en la comprensión de la santidad.

ESTANISLAO MARTIN GILLET, O. P.: A la edad de setenta y seis años ha fallecido un Aix-les Bains. Enseñó en Lovaina y en París. En 1929 fué elegido Maestro General de la Orden Dominicana; durante su generalato dió un notable impulso a los estudios del Pontificio Instituto Internacional "Angelicum". Ha publicado: "L'education du caractère", "Devoir et conscience", "La valeur educative de la morale catholique", "Culture latine et ordre social".

ANTONIO LOMBARDI: Ha fallecido en Cantazaro, a la edad de cincuenta y dos años. Ha publicado: "Critica delle metafisiche" (1940), "Psicologia dell'esistenzialismo" (1940), "La filosofia di B. Croce" (1946).

EMILIO CHIOCHETTI, O. F. M.: Nació el 20 de septiembre de 1880, en Moena. Falleció en esta misma ciudad el 27 de julio de 1951. Ha sido asiduo colaborador de la *Rivista di Filosofia Neoescolastica*. Ha publicado, entre otros estudios, los siguientes: "La filosofia di B. Croce" (1920), "Religione e filosofia" (1921), "La filosofia di G. Gentile" (1922), "La filosofía di G. B. Vico" (1935).

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. — Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

* De sus autores:

RIBEIRO, ALVARO: *Os positivistas. Subsídios para a história de filosofia em Portugal.* Lisboa. Livraria de Francisco Franco. 1951. 206 págs., 19 × 12 cms.

* Ediciones FAX, Zurbano, 80. Madrid.

HITTI, PHILIP K.: *Historia de los árabes.* Traducción de la cuarta edición inglesa por Luis Ramírez de Velasco, S. J. Madrid, Editorial "Razón y Fe", 1950. XVI-630 págs., 25 × 17 centímetros, 150 ptas.

HOVRE, F. DE: *Pensadores pedagógicos contemporáneos.* Traducción por J. M.ª Bernáldez. *Estudio de los pedagogos contemporáneos españoles,* por María Angeles Galino. 1951. 624 págs. 20 × 14 centímetros, 80 ptas.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

ALASTRUEY, GREGORIO: *Tratado de la Santísima Eucaristía.* Primera versión castellana de la edición latina del mismo autor. 1951. XXXVI-426 págs. 20 × 13 cms., 45 ptas.

BOVER, JOSÉ MARÍA: *Comentario al sermón de la Cena.* 1951. VIII-324 págs. 20 × 13 cms., 35 ptas.

BOVER, JOSÉ MARÍA; CANTERA, FRANCISCO: *Sagrada Biblia.* Versión crítica sobre los textos hebreo y griego. Segunda edición, notablemente mejorada. 1951. XVI-2.058 págs. 20 × 13 cms.

MALDONADO, JUAN, S. J.: *Comentarios a los cuatro Evangelios.* Tomo II, *Evangelios de San Marcos y San Lucas.* Versión castellana, con introducciones y notas, por José Caballero, S. J. 1951. XVI-882 págs. 20 × 13 cms., 60 ptas.

Actas de los Mártires. Texto bilingüe. Introducción, notas y versión española, por Daniel Ruiz Bueno. 1951. VIII-1.186 págs. 20 × 13 cms., 80 ptas.

SANTA TERESA DE JESÚS: *Obras Completas.* Nueva revisión del texto original, con notas críticas. Tomo I. Bibliografía teresiana, por Otilio del Niño Jesús, O. C. D. Biografía de Santa Teresa, por Efrén de la Madre de Dios, O. C. D. "Libro de la vida", escrito por la Santa. 1951. XII-906 págs. 20 × 13 cms., 60 ptas.

* Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española, 8. Madrid.

PLATÓN: *Gorgias.* Edición bilingüe por Julio Calonge Ruiz. 1951. XXIV-252 págs. 23 × 15 cms.

* Bronnen-Verlag. Schlehdorf, Obb. (Alemania).

SCHLÖTERMANN, HEINZ: *Vom Hellsehen. Versuch einer Erklärung übersinnlicher Erscheinungen,* 1951. 80 págs. 20 × 15 cms.

SEYPPEL, JOACHIM: *Dekadenz oder Fortscritt. Eine Studie amerikanischer Geschichtsphilosophie.* 1951. 64 págs. 20 × 15 cms.

* Felizian Rauch. Innsbruck (Austria).

DANDER, F., S. J.: *Summarium Theologiae Dogmaticae. De Deu Uno et Trino.* 1951. 60 páginas, 24 × 16 cms.

NOLDIN, H., S. J.: *Summa Theologiae Moralis.* Vol. I, *De principiis.* Edito 30.ª, quam paravit God. Heinzel, S. J. 1952. VIII-328 págs. 24 × 17 cms.

POHL, HEINRICH, S. J.: *Der Weltäther. Ein Beitrag zur Lösung des Materie-froblems.* 1951. VIII-94 págs. 23 × 15 cms.

* Cedam, Via Jappelli, 5. Padova.

FRORES D'ARCAIS, GIUSEPPE: *Introduzione ad una teoria della Scuola.* 1951. 224 págs. 23 × 16 cms.

GENTILUOMO, DOMENICO: *L'ontognoseologia di Cesare Ranzoli.* 1951. 100 págs. 25 × 18 cms.

STEFANINI, LUIGI: *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico. Esposizione e critica costruttiva.* In appendice: *L'estetica dell'esistenzialismo.* 1951. 370 págs. 23 × 19 cms.

* Istituto Editoriale del Mezzogiorno. Via Costantinopoli, 3. Napoli.

FEMIANO, SALVATORE BENIAMINO: *Riflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino.* 1951. 112 páginas, 22 × 16 cms.

* Club de Lectores. Rivadavia, 536. Buenos Aires.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles. Suma filosófica,* Libro I, *El misterio de Dios.* Libro II, *Dios creador y sus creaturas.* Libro III, *El orden del mundo.* Libro IV, *La revelación.* Versión directa del texto latino por María Mercedes Bergadá. Introducción y notas de Ismael Quiles, S. J. 1951. Cuatro volúmenes de 322, 336, 428 y 344 págs. 21 × 15 cms.

* Editorial Sudamericana. Alsina, 500. Buenos Aires.

FERRATER MORA, JOSÉ: *Diccionario de Filosofía.* Tercera edición. 1951. 1.048 págs. 26 × 18 centímetros, 150 pesos m/a.

* Instituto de Filosofía. Calle 2, núm. 662. La Plata (Argentina).

SAN ANSELMO: *Proslogion.* Texto y traducción castellana por Beatriz Maas. Prólogo de Guillermo Blanco. 1950. 140 págs. 20 × 14 cms.

* Instituto de Filosofía. Universidad Nacional. Maipú, 720, Tucumán (Argentina).

VÁZQUEZ, ADOLFO: *Ensayos metafísicos.* 1951. 96 págs. 23 × 16 cms.

* B. Herder Book Co. 15-17 South Broadway. St. Louis 2. Mo (Estados Unidos).

DAVITT, THOMAS E., S. J.: *The nature of law.* 1951. 274 págs. 22 × 14 cms.

* Buena Prensa. Apartado 2181. México. D. F.

IGLESIAS, EDUARDO, S. J.: *La energía que salva. Comentario a la Epístola a los romanos.* 1951. 396 págs. 23 × 17 cms.

MARTÍNEZ DEL CAMPO, RAPHAEL, S. J.: *Philosophia Moralis Specialis.* Cursus Philosophicus Ysletensis, pars VII, t. II). 1951. XVI-264 págs. 14 × 21 cms.

MORAN, JACOBUS G., S. J.: *Cosmologia.* Cursus Philosophicus Ysletensis, pars IV. Edit. 2.ª 1951. XVI-446 págs. 14 × 21 cms.

* Seminario San José. Macao. Vía Hongkong.

UYTTENBROECK, THOMAS, O. F. M.: *Critica.* 2.ª edit. Hongkong. Catholic Truth Society (s. a.). 194 págs. 18 × 13 cms.

* Ediciones Rialp, S. A. Preciados, 35. Madrid.

HOLZNER, JOSEF: *El mundo de San Pablo.* Visiones sobre el mundo interior y exterior del Apóstol. 1951. 356 págs. 17 × 12 cms.

STOLZ, ANSELM, O. S. B.: *Teología de la mística.* Traducción de Luis Pelayo, C. M. F. 302 páginas, 17 × 12 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivio di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania)
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevdeFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophique et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnOtt	Revue de la Université d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapientia (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a. Kochelsee. Obb. Alemania).

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176. Torino (109). - **ITALIA.**

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

TEORESI

RIVISTA DI CULTURA FILOSOFICA

Director: Vincenzo La Via

ADMINISTRACION: Via Concezione, 8. - MESINA (Italia).

CIENCIA Y FE

PUBLICACION TRIMESTRAL DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA DEL COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE

San Miguel (F. C. N. G. S. M.) **República Argentina**

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.

PHILOSOPHIA

Publicada por la FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (Mendoza, República Argentina).

Director: Juan R. Sepich.

DIRECCION Y ADMINISTRACION: Rivadavia. 40. - MENDOZA (Rep. Argentina).